

الدكتور علي سامي النشار

الفاسف في الإسلام

الجزء الأول



نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام

الجزء الأول

تأليف

الدكتور على سامي النشار

Ph. D. Cantab.

الطبعة الثامنة

مزيدة ومنقحة



دار المعارف

فهرس

الصفحة

١٦	مقدمة الطبعة السابعة
١٧	مقدمة الطبعة السادسة
١٩	مقدمة الطبعة الخامسة
٢١	مقدمة الطبعة الرابعة
٢٢	تصدير

الباب الأول

مدخل عام للفلسفة الإسلامية

٢٩	الفصل الأول : العرب الأوائل وأثر القرآن في تفكيرهم
٣٥	الفصل الثاني : منهج البحث التجريبي في العالم الإسلامي
٤٦	الفصل الثالث : الإبداع الإسلامي الفلسفي
٤٦	الاختلاف حول أصالة الفكر الإسلامي
٤٨	١ - الإسلام والفلسفة الإسلامية المشائية
٥٢	٢ - الإسلام والتصوف
٥٤	٣ - الإسلام وعلم الكلام
٥٤	٤ - الإسلام وعلم أصول الفقه
٥٥	٥ - الإسلام وعلم الاجتماع أو فلسفة السياسة أو فلسفة التاريخ
٥٥	٦ - الإسلام وفلسفة النحو
٥٦	آراء عامة عن الفلسفة الإسلامية

الباب الثاني

نشأة الفلسفة الإسلامية

٥٩	المعامل الخارجية والعوامل الداخلية
٦٠	قيام التفسير الميتافيزيقي في الإسلام
٦٤	الفصل الأول : الإسلام واليهودية
٦٥	الاختلافات العامة بين الإسلام واليهودية ومسألة النسخ
٦٨	١ - اليهود والفتنة
٧١	٢ - نشأة الفكر الفلسفي عند اليهود
٧٩	٣ - أثر الفكر الفلسفي الإسلامي في اليهود
٨٠	أثر المعتزلة في القرآنيين
٨١	أثر المعتزلة في الربانيين
٨٢	سعدية بن يوسف القيوي
٨٤	إسحاق لإسرائيل
٨٤	سلمون بن حبرول
٨٤	بهيا بن فاقودة
٨٦	يوسف بن صديق
٨٧	يهود بن هالفي
٨٧	إبراهيم بن داود وموسى بن ميمون وهريون بن لطي
٨٨	الكتاب اليهودية
٩٠	الفصل الثاني : الإسلام والمسيحية
٩١	بدء النزاع
٩٢	صورة المسيح في القرآن
٩٣	اشتداد الجدل بين النصرانية والإسلام
٩٤	الاختلافات بين المسيحيين أنفسهم
٩٤	الفرق والمذاهب المسيحية :
٩٥	الملكانية
٩٦	المنطورية

٩٧	اليقونية
٩٨	مناقشة القرآن للمذاهب المسيحية
١٠٠	أثر النزاع في المنهج الجدلي للمسلمين
١٠١	الاختلاف المنهجي بين المسلمين والمسيحيين
١٠٢	الفصل الثالث : الإسلام والفلسفة اليونانية
١٠٢	١ - الاختلاف بين روح الإسلام والروح اليونانية
١٠٣	٢ - انتقال العلم اليوناني إلى العالم العربي
١٠٤	(أ) اتصال العالم العربي بعلوم الإسكندرية ورجالها
١٠٦	(ب) انتقالات مدرسة الإسكندرية وحركة الترجمة
١٠٧	(ج) الطريق غير المباشر لدخول الفلسفة اليونانية
	٣ - صغرة عامة للفلسفة اليونانية وموقف مفكرى
١١٠	الإسلام منها
١١١	(أ) غايات الفلسفة وغايات الدين عند مؤرخي الفلسفة
١١٣	(ب) معرفة الإسلاميين بمنشأ وعهود الفلسفة اليونانية
١١٤	(ج) معرفة المؤرخين الإسلاميين لصورتين من الفلسفة اليونانية
١١٤	الفلاسفة اليونانيون كما عرفهم المسلمون :
١١٤	١ - المدرسة الطبيعية
١١٤	(أ) طاليس
١١٦	- الصورة المشوهة لفلسفته
١١٧	- الصورة الحقيقية لفلسفته
١١٩	(ب) أنكسمنديس
١١٩	- الصورة المشوهة لفلسفته
١٢١	- الصورة الحقيقية لفلسفته
١٢٢	(ج) أنكسيانس
١٢٢	- الصورة المشوهة لفلسفته
١٢٢	- الصورة الحقيقية لفلسفته

الصفحة

١٢٣	٢ — الفيثاغورية
١٢٤	— الصورة الحقيقية للفيثاغورية
١٢٤	— الصورة المشوهة للفيثاغورية
١٢٧	— معرفة المسلمين لحقيقة فكرة العدد الفيثاغورية
١٢٨	— أثر الفيثاغورية في الإسماعيلية وإخوان الصفا
١٢٩	— أثر الفيثاغورية الجديدة في آراء بعض المفكرين الإسلاميين
١٣٢	٣ — المدونة الإبلية
١٣٢	(ا) اكستوفان (اكستوفانس)
١٣٣	(ب) بارمنيدس
١٣٤	(ج) زينون
١٣٥	(د) سليسوس (مالس)
١٣٦	٤ — مدرسة التغير : هيرقليطس
١٤١	٥ — الطبيعيون المتأخرون :
١٤١	(ا) أنباقليس : الصورة المشوهة لآرائه . الصورة الحقيقية لآرائه
١٥٦	(ب) أنكساغوراس
١٦٠	(ج) المدرسة الذرية
١٦٠	لوقيبيوس
١٦٠	ديتقريطس
١٦٢	٦ — السوفسطائية
١٦٤	٧ — المدرسة التصورية المثالية سقراط ، وأفلاطون ، وأرسطو فلاسفة مابعد أرسطو : الإسكندر الأفروديسي — جالينوس
١٦٨	٨ — المدرسة اللدنية : أبيقور
١٧١	٩ — المدرسة الرواقية
١٧٩	١٠ — الشكاك التجريبيون
١٧٩	١١ — الأفلاطونية المحدثة
١٨٤	الفلسفة الإسلامية الحقيقية وبعدها عن فلسفات اليونان

١٨٦	الفصل الرابع : الغنوصية والإسلام
١٨٦	تحليل مصطلح الغنوصية ومبادئها العامة
١٨٧	الغنوصية اليهودية والمسيحية
١٨٩	الغنوصية الفارسية
١٩٠	(أ) كيورث
١٩٠	(ب) الزروانية
١٩١	(ج) الزرادشتية
١٩٤	(د) الديصانية
١٩٤	(هـ) المانوية
١٩٧	(و) المزدكية
١٩٧	(ز) المندائية
١٩٨	الاتصالات بين المسلمين والغنوصية
١٩٨	(أ) غنوصية الجاهلية
١٩٨	قبيلة كندة
١٩٨	أبو سفيان بن حرب
١٩٩	مسيلة الكلاب
٢٠٠	(ب) الغنوصية في العالم الإسلامي
٢٠١	أسماء بعض المتزندقة
٢٠٢	الشعراء الغنوصيين
٢٠٤	الغنوصية والشعوية
٢٠٤	غنوصية ابن المقفع
٢٠٥	المزدكية الحميردنية وصلتها بالتشيع
٢٠٥	خرسة والخرسية (الحرمدينية)
٢٠٥	عمار بن بدليل (خداح)
٢٠٧	المزدكية والحميردنية والراوندية في بعض الفرق الإسلامية
٢٠٨	الحركات الغنوصية
٢١٠	مقاومة المسلمين للغنوصية وجهود التكلمين الأوائل
٢١١	الغنوصية في عصرنا الحديث

الصفحة	
٢١١	أثر الفصوص في الفكر الإسلامي
٢١١	أثره في الصوفية عامة
٢١٢	الفصوصية لدى الحلّاج والشلمغاني
٢١٣	الحرزانية (الحرزانية) والصابئة
٢١٤	التفرقة بين الحرزانية والصابئة الحقيقية
٢١٥	عقيدة الحرزانية
٢١٧	عقيدة الصابئة الحقيقية
٢١٩	المذاهب الهندية
٢٢٠	البدة - التناسخ - البراهمة
٢٢٢	البوجا - الجيتا - الرافانا
٢٢٣	مذهب الهندو في الجوهر الفرد
٢٢٤	الفصل الخامس : العوامل الداخلية لنشأة الفكر الإسلامي الفلسفي

الباب الثالث

البواكير الأولى للحركة العقلية الإسلامية

٢٢٧	الفصل الأول : الفقهاء وعقائدهم الكلامية
٢٢٧	القرآن كمصدر للعلوم الإنسانية
٢٢٨	عهد عثمان والتهيؤ للحركة العقلية
٢٢٨	بداية الفتنة والخلاف
٢٢٩	ظهور الشيعة والخوارج والمرجئة والمعتزلة
٢٢٩	دعوى الخوارج وظهور أول فرق السنة
٢٣٠	مدسة أبي هاشم والحسن ابنى الحنفية
	الفقهاء
٢٣٣	١ - أبو حنيفة النعمان (أول الفقهاء)
٢٣٤	كتبه
٢٣٤	آراؤه الكلامية
٢٣٥	(أ) توحيد الذات - الصفات
٢٣٩	(ب) الخلق والعلم

الصفحة

٢٣٩	(ج) الإرادة الإنسانية
٢٤٠	(د) الملعب الكسبي ومسألة القدر
٢٤١	أبو حنيفة والبحرية الجهمية
٢٤١	أبو حنيفة والإرجاء
٢٤٣	٢ - مالك بن أنس
٢٤٤	٣ - محمد بن إدريس الشافعي
٢٤٥	آراؤه الكلامية
٢٤٧	٤ - أحمد بن حنبل
٢٤٧	رسالة الرد على الزنادقة ونسبتها إليه
٢٥١	١ - مشكلة الألوهية
٢٥٤	٢ - فناء الخلد
٢٥٥	٣ - الرؤية السعيدة
٢٥٦	٤ - كلام الله
٢٥٧	٥ - القرآن غير مخلوق
٢٥٨	٦ - القرآن كلام الله
٢٥٨	٧ - القرآن وحى الله
٢٥٩	٨ - القرآن شيء
٢٦٠	٩ - القرآن وخلق السموات والأرض
٢٦٥	الفصل الثاني : أهل السنة الأوائل
٢٦٥	الصفات المثبتة
٢٦٥	ابن كلاب ومكانته
٢٦٨	آراء ابن كلاب الكلامية
٢٦٩	١ - الذات والصفة
٢٧٣	٢ - القرآن
٢٧٧	٣ - الإيمان
٢٧٨	مدرسة ابن كلاب
٢٧٨	١ - أبو العباس بن أحمد القلاسي
٢٨٤	٢ - الحارث المحاسبي

الباب الرابع الحشوية والمشبهة والمجسمة

الصفحة	
٢٨٥	الفصل الأول : نشأة الحشوية والمشبهة
٢٨٦	ظهور الحشو وإتياعه
٢٨٧	الحشوية كصطلح عام
٢٨٧	مشبهة الحديث الأوائل
٢٨٩	مقاتل بن سليمان
٢٩١	خشيش بن أصرم
٢٩٢	الملطي
٢٩٢	البريهارية
٢٩٣	الحلمانية
٢٩٣	الحسين بن منصور الحلاج
٢٩٣	السالية
٢٩٧	الفصل الثاني : الكرامية
٢٩٧	كلمة عامة عن محمد بن كرام
٢٩٨	آراء الكرامية
٢٩٨	الجسمية
٣٠٦	المسائل الإنسانية
٣٠٨	النبوة والنبى والمرسل والمرسل

الباب الخامس نشأة التفكير العقلى فى الإسلام

٣١٤	الفصل الأول : القدرين الأوائل
٣١٥	شيوخ التحلل والتحلل بالقدر بالبصرة
٣١٧	ظهور معبد الجهني - آراءه
٣٢١	عمر والمقصود

٣٢١	غيلان بن مسلم النعشقي - حياته وآراؤه
٣٢٤	أثر غيلان
٣٢٨	الفصل الثاني : الحجة الأوائل - الجهمية
٣٢٨	نشأة التأويل العقلي
٣٢٩	١ - الجحد بن درهم : حياته وآراؤه
٣٣٣	٢ - الجهم بن صفوان :
٣٣٤	حياته ومقتله
٣٣٤	أسباب قيامه بنشر آرائه
٣٣٦	آراء الجهم الكلامية
٣٣٦	مشكلة الألفية
٣٣٦	(١) الذات والصفات
٣٤٠	(ب) رؤية الله
٣٤١	(ح) فتاه الخلدتين أوقفاء الحركة
٣٤٣	المشكلة الإنسانية
٣٤٣	(١) الجبر
٣٤٤	(ب) الإيمان
٣٤٦	(د) إيجاب المعارف بالعقل
٣٤٦	الجهم والحشوية والمشيئة
٣٤٦	(١) المرشئة
٣٤٨	(ب) الله والمكان
٣٤٩	(ح) التشابهات
٣٥٠	الجهم والعقائد السمعية
٣٥٢	الجهمية والحلولية وأصحاب وحدة الوجود :
٣٥٩	الجهمية والمعتزلة
٣٦٦	الجهمية والأشاعرة
٣٦٧	الجهم والمرى والأنصاري وفكرة العادة
٣٦٩	جهم بن صفوان والغزالي
٣٧١	خاتمة عن الجهم - أثره وفضله

الباب السادس المعتزلة

الصفحة

٣٧٣	الفصل الأول : الأصل التاريخي لكلمة المعتزلة
٣٨١	الفصل الثاني : واصل بن عطاء (٨١ - ١٣١هـ)
٣٨١	واصل شيخ المعتزلة الأول - حياته وأساتذته وكتبه
٣٨٨	١ - آراء واصل الكلامية .
٣٨٨	(أ) المتزلة بين المنزلتين
٣٩٠	(ب) الخلاف السياسي بين علي ومعاوية
٣٩١	(ج) نفي الصفات
٣٩١	(د) القدر
٣٩٥	٢ - واصل بن عطاء وأصول الفقه
٣٩٥	أصول الفقه الأربعة .
٣٩٧	الحكم والتشابه
٣٩٨	تقواه ووفاته
٣٩٩	الفصل الثالث : ملوسة واصل بن عطاء الأولى .
٣٩٩	١ - عمرو بن عبيد .
٤٠٤	٢ - التلاميذ .
٤٠٥	عثمان الطويل
٤٠٥	حفص بن سالم
٤٠٥	القاسم بن السعدي
٤٠٥	الحسن بن ذكوان
٤٠٧	الفصل الرابع : الآثار الخارجية لأوائل المعتزلة والسند للمعتزلة
٤٠٧	مصادر آراء واصل وعمرو في مسألة للزلة بين المنزلتين
٤٠٧	مصادر آراء واصل وعمرو في مسألة القدر
٤٠٨	مصادر آراء المعتزلة في خلق القرآن ونفي الصفات
٤٠٨	سند للمعتزلة

الصفحة

٤١٦	الفصل الخامس : الأصول الخمسة
٤١٦	معنى ظهر مصطلح « الأصول الخمسة »
٤١٨	مكانة الأصول الخمسة عند المعتزلة
٤١٩	معنى الأصول والفروع
٤٢٢	(أ) الأصل الأول : التوحيد
٤٣٢	(ب) الأصل الثاني : العدل
٤٣٦	(ج) الأصل الثالث : الوعد والوعد
٤٣٨	(د) الأصل الرابع : المعتزلة بين المترئين
٤٤٠	(هـ) الأصل الخامس : الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر
٤٤١	(و) ملاحظات نقدية عن الأصول الخمسة
٤٤٣	الفصل السادس : أبو الهليل العلاف فيلسوف المعتزلة الأول
٤٤٣	العلاف الممثل الأول للفلسفة الإسلامية
٤٤٤	حياته ومنزله ودراساته الفلسفية
٤٤٦	كتبه
٤٤٧	أسلوبه وجده
٤٥٠	بيت العلاف وأقرانه وتلامذته
٤٥٢	فلسفة أبي الهليل العلاف
٤٥٣	١ - مشكلة الألوهية
٤٥٣	(أ) الذات والصفات
٤٥٤	(ب) مصادر نفي الصفات
٤٥٧	(ج) إلتزامات خصوم المعتزلة على فكرة التوحيد
٤٥٩	(د) العلم والقدرة
٤٦٠	(هـ) سكان أهل الجنة
٤٦٤	(و) القدرة وفعل الأصلح
٤٦٧	(ز) الإرادة
٤٧٠	(ح) الكلام
٤٧١	٢ - المشكلة الطيعية
٤٧١	(أ) مله أبي الهليل النري

الصفحة

٤٧٣	(ب) مصدر للمذهب اللرى عند أبى المنليل
٤٧٥	(ج) فكرة الجزء الذى لا يتجزأ عند الأشاعرة
٤٧٦	(د) الأسباب التى دعت الأشاعرة إلى القول بالجزء الذى لا يتجزأ
٤٧٧	٣ - المشكلة الإنسانية
٤٧٧	(١) تعريف أبى المنليل للإنسان
٤٧٩	(ب) الفعل الإنسانى والتولد
٤٨١	(ج) الأسباب التى دعت المعتزلة إلى فكرة التولد
٤٨٤	الفصل السابع : النظام (٥٢٣١ - ٨٤٥)
٤٨٥	(١) ثقافته
٤٨٦	(ب) كتبه
٤٨٧	(ج) اتهامه فى دينه
٤٨٧	(د) فلسفته
٤٨٧	١ - المشكلة الإلهية
٤٨٧	(١) الصفات
٤٨٨	(ب) الملل الإلهى وصلته بالقدرة
٤٨٩	(ج) نقد مذهب النظام
٤٩٢	(د) مصادر نظرية الملل الإلهى عند النظام
٤٩٥	(٥) الإرادة الإلهية
٤٩٥	٢ - العلم الطبيعى
٤٩٥	(١) خلق العلم
٤٩٦	(ب) نقد فكرة الجزء الذى لا يتجزأ وعلاقته بالطرفة
٤٩٧	(ج) الحركة عند النظام
٤٩٨	(د) تكوين العلم الطبيعى
٤٩٩	٣ - الإنسان
٤٩٩	(١) الروح والبدن
٥٠٠	(ب) الحواس

الصفحة

٥٠٢	المسائل العملية عند النظام
٥٠٢	ملحوظة النظام وتأثيره في مفكرى الإسلام
٥٠٤	الفصل الثامن : معمر بن عباد السلمى
٥٠٦	فلسفته
٥٠٦	(١) العالم الإلهى
٥١٠	١ - الله
٥١٥	٢ - العالم الطبيعى - الجسم الطبيعى
٥١٦	٣ - الإنسان
٥١٩	المصادر العربية
٥١٩	(المكتب المنهجية)
٥٢٥	مصادر المادة
٥٣٥	فهرس الأعلام

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة الطبعة السابعة

أما بعد :

فلنأى أقدم للقارئ الطبعة السابعة من كتاب نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام الجزء الأول . -
وكم أشعر بالفخر والاعتزاز بإقبال القراء بمختلف البلاد العربية على كتابى . ولقد أضفت إلى
مادة الكتاب - فصلاً جديداً - عن العوامل الداخلية لنشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ، وبكى
العوامل اللغوية والعوامل السياسية والعوامل الاقتصادية - لم أنكر من قبل هذه العوامل . كانت
متفرقة وواضحة فى مختلف أقسام الكتاب ، كما تتضح أكثر وأكثر فى الجزء الثانى من نشأة
الفكر . ولكنى ما زلت أرى أن العوامل الخارجية كانت من أهم الدوافع التى أثارت فى المسلمين
روح التفلسف الحقيقى . لست أعنى بهذا أن الفرد المسلم كان خلوأ من نزوة التفلسف ، ولكنى قلت
إن الإسلام أراد منه أن يأتى عن البحث فى الميتافيزيقا ، وأن يجعله إنساناً عالياً يتبع ويدع فى
نطاق العمل فقط . ولكن المجتمع الإنسانى هو المجتمع الإنسانى ، لا بد وأن تتبهر نزوات
الفكر وحيوية التأمل وأن ينطلق فى كل المجالات التى عرفها الإنسانية .

أقول : لقد تكون البناء ، ولكن بدأ هذا البناء يحتاج داخلياً وخارجياً ، فيصدق فكر من
داخل وتأتيه أفكار من خارج ، وكان عليه أن يتأثر بهذا وأن يقاوم ذلك . إن كتابى إنما هو
تأريخ ذو نظرة موضوعية لقيام الفكر الفلسفى فى الإسلام وتطوره .
وأسرجو من الله التوفيق .

الدكتور

على سائى النشار

الرباط فى ٢١/٦/١٩٧٧

رجب علم ١٣٩٧

مقدمة الطبعة السادسة

أما بعد : فإني أقدم الطبعة السادسة من كتابي نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام - الجزء الأول . وقد تبين لي مقدار ما طرأ على حقل الدراسات الفلسفية الإسلامية من تغير في السنوات الأخيرة .

إن الفكرة الخاطئة التي كانت تقرر عدم أصالة الفكر الفلسفي في الإسلام قد انتهت تماماً ، ولم يعد لها مجال في دراسة الفلسفة الإسلامية . وكما شغلتنا - في العقود الثالث والرابع والخامس من هذا القرن - هذه الفكرة ، وأمضت ، وكما قاومناها أشد مقاومة . وقد انطلقت مجموعة من شباب الباحثين يخوضون في الفلسفة الإسلامية ، ويعرضون لنا ثمرات ناضجات من دراساتهم .

إن الفكرة الخاطئة التي كانت تقصر الفلسفة الإسلامية في نطاق الفلسفة الإسلامية المشائية قد انتهت أيضاً . بل يكاد يكون من المسلمات الآن : أن الفلسفة الإسلامية تشمل المشائية الإسلامية ، والأفلاطونية الإسلامية ، والأفلاطونية المحدثة الإسلامية وللرواية الإسلامية ، ثم علم الكلام بفروعه المختلفة ، وبفرقه المتعددة ، ثم التصوف ، ثم الدراسات الكلامية والمهيجة في علم أصول الفقه .

وظهرت رؤية جديدة ، ومناهج حديثة في دراسة الفلسفة الإسلامية ، وطبق بعض الباحثين على الفكر الإسلامي : الرؤية التاريخية للمادية ، والبنوية وغيرها من مناهج . ولست أقوم هنا بتقوم هذه المناهج أو هذه الرؤى ، وبخاصة البنوية . إن كل ما أقوله الآن : إنها كلها أغنت دراسة الفلسفة الإسلامية وزادت في خصوصيتها .

ولكنني ما زلت أرى أن التفسير الموضوعي المحايد ، هو أهم تفسير في دراسة الفكر عامة والفكر الإسلامي خاصة .

إن النظرة أو الرؤية الموضوعية لا تنكر أبداً أن الفكر كثيراً ما يتفح من باطن المجتمع ، وأنه يعبر عن تطورات سياسية واجتماعية وادبية واقتصادية ، وأن من الممكن النظر إليه داخلياً وخارجياً .

ولكن للفكر من حيث هو فكر موضوعيته ونسقه . والفكر من حيث هو فكر أعماقه وحتاياه . وهو إما فردي وإما اجتماعي ، وقد يكون نزوة حيوية للفرد أو للمجتمع ، وقد يكون ثورة باطنية أو خارجية للفرد أو للمجتمع ، وقد يكون فردياً بحتاً ، وقد يكون اجتماعياً بحتاً . وقد

يتقدم من باطن المجتمع ، وقد يتقدم من باطن الفرد . ولست أريد أن أطيل في هذا الميدان في هذه المقالة ، فإني سأعود إلى دراسة هذه المناهج الجديدة في بحث منفرد .

وفي ضوء هذه الملاحظات أعدت كتابة الكثير من فصول هذا الكتاب ، مطبقاً الرؤية الموضوعية ، مع النظرة إلى صلة الفكر بالمجتمع ، حيثما توجد هذه الصلة . ويتضح هذا من التغيير الشامل الذي قمت به في مبحث أصحاب التأويل العقلي في الإسلام ، ممن عرفوا باسم القدرين أو الجهمين . وقد صدرت أبحاث متعددة في المعتزلة - ثبت أنهم كانوا في العالم الإسلامي رواد ما يسمى بالعقلانية . وقد كنت أول من دعا إلى هذا . وفي الطبقات السابقة قلت «إن أبا الهذيل العلاف أول فلاسفة الإسلام بلا مدافع» . أما العقلانية التي لدى فلاسفة الإسلام المشائين أو الأفلاطونيين المحشين ، فقد كانت عقلانية متبعة . ما زلت أقول : إن الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد «مقلدة اليونان» . و «المقلد غير عقلاني» إن ما لدى الكندي وابن رشد من عقلانية أصيلة إنما هي عقلانية مستعارة من المعتزلة والماتريدية وغيرهم من مفكرين مسلمين . أما قول الكندي وابن رشد بعصمة «أرسطو» فهو تقليد أعمى مشوه ، غير واضح وغير متناسق . كان هؤلاء متفلسفة وليسوا فلاسفة ، أسهم بأصحاب الفلسفة الإسلامية وليسوا بأصحاب الفلسفة المسلمة .

لقد بدأ الإبداع الفكري في الإسلام لدى المعتزلة ، وأعقبهم الأشاعرة ، والشيعة . وهنا تكمن فلسفة الإسلام الحقيقية .

وأخيراً : أريد أن أذكر أنني ناقشت الكثير من موضوعات هذه الطبعة ، وما طرأ عليها من تغييرات مع صديق وزميل العلامة المغربي الشاب الدكتور عبد السلام بو مجدل - أستاذ الفلسفة الإسلامية المحاضر بكلية الآداب بجامعة محمد الخامس بالرباط . وقد قدم لي الكثير من الملاحظات والاعتراضات التي أفادتني كثيراً ، ووجه نظري إلى ضرورة كتابة الأصول الخمسة للمعتزلة كتابة جديدة ولقد فعلت . والله أسأل التوفيق

دكتور علي سائي النشار

الرباط - المغرب في ١٨ من شوال عام ١٤٢٩هـ
٥ من نوفمبر سنة ١٩٧٤م

مقدمة الطبعة الخامسة

أما بعد . . . فلأني أقدم للقارئ الطبعة الخامسة من الجزء الأول من كتابي نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام . وقد رأيت أن أقوم بتقويم كامل لأبواب الطبعة الرابعة وفصولها . وقد غيرت المادة في كثير من الفصول ، طبقاً لتبع جديد : هو وضع آراء المفكرين المسلمين في النسق الفلسفي . . . وقد استلزم هذا معنى مراجعة لكثير من النصوص التي ظهرت في السنوات الأخيرة . كما أن مجموعة الأبحاث التي قام بها تلامذتي قد أفادتني كثيراً في تطوير هذا الكتاب ، وظهوره في الشكل الذي أقدمه الآن . وأخص بالذكر من هؤلاء التلاميذ عالم الجزائر الشاب الدكتور عمار الطالبي أستاذ الفلسفة بجامعة الجزائر ، والتي كانت تلمنته علي ، وصحبتني خلال عامين في الإسكندرية على جانب كبير من القناعة بالبحث العلمي في حلقتي العلمية بالإسكندرية . وقد أشرت في الهوامش المتصلة إلى أهمية النصوص التي قلمها لي ، واستغلت بها في هذا الكتاب . كما أشرت أيضاً في الهوامش إلى المجهود العلمي الكبير الذي قام به طلبة في الدراسات العليا كل في نطاقه ، في إثراء البحث العلمي في الدراسات الفكرية الإسلامية .

• • •

وإني لأدعو الله عز وجل - غلصاً - أن يقوموا بالعمل - من بعدي - صادقين ، متعاونين ، متراپطين ، متكاملين ، لا يتخلف منهم أحد ، في إغناء الفكر الفلسفي الإسلامي ، وأن يقفوا من مشاكل الوجود والطبيعة والإنسان ، الموقف الإسلامي الأصيل ، والله معهم .

ذكور على ساعى النشر

الإسكندرية في السابغ والشرين من جاسى الأول عام ١٣٩١ هـ

وفى العشرين من يولية عام ١٩٧١ م

مقدمة الطبعة الرابعة

أما بعد . فإني أقدم للقارئ الطبعة الرابعة للجزء الأول من كتابي « نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام » . ولقد أضفت إليه أبحاثاً جديدة ، وصقلت بعض فصوله فتغيرت مادتها في هذه الطبعة عنها في سابقتها .

لقد قلت من قبل : إن تأريخ الفلسفة الإسلامية لن يستقر استقراره الكامل حتى ينشر الدفين الكبير من المخطوطات العربية . غير أن مجهودات الباحثين في الفلسفة الإسلامية مستمرة دائماً ، وفي طاقة جبارة ، لإخراج كثير من المخطوطات وتحقيقها . وقدر ما يظهر من مخطوطات ووثائق ، بقدر ما يزداد تضخم تاريخنا للفلسفة الإسلامية ، وهذا ما يدعونا إلى التغيير والتبديل المستمر في أبحاثنا .

وإني لأشكر تلميذي السيد محمد حسن النخاسني ، الذي أشرف على طبع هذه الطبعة ، وقام بتصحيح أصولها ، وعانى هذا العمل للمضي أشد العناء .
ولسأل الله التوفيق . .

دكتور علي سمي النشار

أستاذ كرسي الفلسفة بكلية الآداب
جامعة الإسكندرية

السلس عشر من جمادى الأولى ، عام ١٣٨٦ هـ
الأول من مارس عام ١٩٦٦ م

تصدير

ليس ثمة شك في أن الفلسفة الإسلامية هي التعبير النهائي المتجدد للأمة الإسلامية ، والانتداح المنصهر السيل لتطور هذه الأمة الخلاق خلال الدهور . وليس في حياة المسلمين ولا في تاريخهم من حقائق أخطر ولا أدق من حقائق هذه الفلسفة الإسلامية ، إنها جوهر حياتهم ، ووراء تطورهم . وانعكاس لما في باطن مجتمعاتهم من آمال وآلام . ولقد شملت هذه الفلسفة آفاقاً متعددة ، واقتحمت ميادين متسعة ، ميتافيزيقية وطبيعية وأخلاقية وسياسية ، وأقامت حضارة ذات طابع خاص يميزها عن غيرها من الحضارات ، ويفصلها عن غيرها من الأمم . ولهذا كان من المحال أن تقول إنها امتداد لحضارة أخرى ، أو صورة غير متكاملة لفلسفات وأفكار سابقة . إن الروح الفلسفية المنبعث من أمة ذات خصائص معينة يختلف عن الروح الفلسفية المنبعث من أمة مختلفة الخصائص ومختلفة الآفاق .

لا شك أن هناك تاريخاً عاماً للفلسفة يشمل الفلسفات جميعاً وتوضع هذه الفلسفات في إطاره ، والفكر الإنساني متصل الحلقات ، ولكن من الخطأ الكبير القول بأن الفلسفات تتشابه في جوهر مذاهبها ، إنها تختلف طبقاً للابتعاث الداخلي والخارجي في الأمم . هل تشابه اليونان مع الهنود في شيء ؟ وهل استطاع الهنود ، وهم أمة آرية عريقة في التاريخ ، أن تقدم لنا ما قدمه اليونان ؟ وهل استطاعت إيران القديمة ، وهي أمة آرية أخرى ، أن تقدم للفكر الإنساني ما قدمه الهنود أو اليونان ؟ . . . وكذلك فعل المسلمون القادمون من الجزيرة العربية ، فحين التحموا بغيرهم من الأمم ، وكونوا معدلاً بشرياً جديداً ومزيجاً فكرياً جديداً ، قدموا لنا فلسفة جديدة لم يعرفها اليونان ولا غير اليونان .

وتعقدت المسائل ، وضخمت الحياة بالمسلمين ، فأمسكوا بمجهر فلسفتهم الإسلامية القديم كما هو ، وطوروا عرضها فقط ، فبقيت كما هي منذ نشأتها حتى الأيام التي نحياها نحن الآن ، فما زالت فلسفتنا وفكرنا هي ما تفلسفه أسلافنا الأقدمون وما تفكره ، ولم يظهر بيننا حتى الآن فيلسوف على طريقة أوروبا ، كما لم يظهر من قبل بين أسلافنا فيلسوف على طريقة يونان ، أو على طريقة براهما أو زرادشت . وما أشد عبث هؤلاء اللذين يقولون إننا كنا ذليلاً لحضارة ، وينبغي أن نكون ذليلاً لحضارة ، وأن نقرض على كياناتنا الداخلية وعلى وجداناتنا الباطنية ما صدر عن كيانات غيرنا ونحن في وجدانهم . وهذا خطأ بالغ ، إننا ننصير عنا دلتخياً ، ونلقي إلى تراث الفكر بما نحرك في تعاريج عقلنا ذى القوام الخاص ، فالحكام القيمة لدينا ليست أبداً هي

أحكامهم ، ولا أخلاقيتنا هي أخلاقيتهم ، ولا ما تقتضيه من تشرفنا في آفاق الكون هو تشرفهم ، وليس طريق الفكر والفلسفة واحداً . إنه متعدد النواحي ، متعدد المسالك .

لم تكن فلسفتنا فلسفة اليونان ، وإن كنا قد تناولناها ، فلم يكن مجتمعنا مطلقاً تقف حوالبه السلود والقلع ، بل فتح الباب العظيم ، ودخل كل شيء عارياً إلى مدنيتنا الكبرى ، فأخذنا ما أخذنا ورفضنا ما رفضنا ، وكان ما أخذنا قليلاً ثم وضعنا البناء العظيم وجرى الفكر نهراً سبيلاً يبدع ويقتن .

كانت الفلسفة الإسلامية بدء عصر تنويرى مبدع ففاد ، إنها أنت بخلق جديد وألقت بتصورات كبرى في تاريخ الفكر الإنساني ، وحولت هذا الفكر من طور إلى طور ، وصارت قدماً حتى حل الأصيل ، وكاد المغيب أن يطويها ويطوى المسلمين ، ولكنها - وهي قوة حيوية خلاقة - تفتن من جديد وتبدع .

ومنذ أن نادى المدرسة الإسلامية الحديثة بضرورة الكشف عن روح هذه الحضارة في كتابات المسلمين الأصيلة وأنا معنى بتتبع نشأة هذه الفلسفة الإسلامية والفكر الإسلامى . .

إن النشأة هي البيئة التي يقوم عليها أساس الفلسفة الإسلامية والفكر الإسلامى . وشملت بتأريخ هذه المرحلة الأولى الخطيرة ، فكبت الكتاب الأول أو الطبعة الأولى منهجاً لا مادة ، أردت به أن أوجه أنظار الباحثين إلى منهج البحث في هذه الفلسفة ، وكيف نتناولها في مصادرها الأصيلة .

ثم قدمت الطبعة الثانية من هذا الكتاب في جزئين ، منهجاً ومادة ، وحاولت أن أقوم بدراسة تركيبية هؤلاء المفكرين الأوائل الذين قامت الفلسفة الإسلامية على أكتافهم .

وما إن تقدمت « الطبعة الثانية » حتى وجدت أن من واجبي أن أقدم « الطبعة الثالثة » التي تقدمت قدمت الطبعة الرابعة وهذا أقدم الطبعة السابعة .

أما المنهج فلم يتغير في الطبقات كلها ، وأما المادة فقد كبرت وضخمت ، فبدأ الكتاب على غير ما يعرفه قارئ الطبقات السابقة . أضيفت إليه مواد واستخدمت فيه وثائق ومصادر جديدة . وما زالت تؤكد أن البحث في النشأة لم يتم بعد ، ولا بد من سنوات أخرى تبرز فيها وثائق ما زالت مطمورة ، وتتضح فيه حقائق ما زالت مغمورة ، تبين عن أصالة هذه الفلسفة وقوتها الدافقة ، وتكشف عن تكامل نسقها .

ولم تكن أبحاثى وحدها في الميدان تبحث الفلسفة الإسلامية في وجهتها الصحيحة ، إن الأبحاث المستفيضة في تاريخ هذه الفلسفة تتوالى علماً بعد عام . ومنذ أن أعلن مصطفى عبد الرزاق - أستاذ الفلسفة الإسلامية الأول - القديم - دعوته إلى

دراسة الفلسفة الإسلامية في مظانها الحقيقية ، وتلامذته الأقدمون قد نضروا إلى أضنف موضوعاتها ، يدرسونها في تودة وإتقان ، ثم يقدمونها للحياة الإسلامية المعاصرة ، وللمسلمين جميعاً في صورة متألقة فاتنة .

ظهرت الأبحاث الفنية العارمة من رجال تلك المدرسة ، فوضحت قواعدها وثبتت ركائزها ، وانطلق كل في نطاقه يمرض لأصالة الفكر الإسلامى في ناحية من نواحي هذا الفكر .

أما أقدم هؤلاء المشيخة القدسي : فهو العلامة العظيم المرحوم محمود الحفصيرى ، وقد فقدناه وهو في أوج نضجه ، ولا ينسى تلامذته الكثيرون في الجامعات العربية ما ألقاه إليهم من محاضرات تكشف عن ملامح الفلسفة الإسلامية الحقيقية في عصورها المختلفة ، ولا ينسى الباحثون تحقيقاته العميقة الرائعة المنشورة وغير المنشورة في شتى نواحي الفلسفة الإسلامية . وكم نرجو أن يضمن البعض من تلامذته أن يجمع أعماله العلمية لتكون أول سجل حافل لأعمال هذه المدرسة الأولى في محاولتها الحضارية للكشف عن حقيقة الفكر الإسلامى .

أما ثانى هؤلاء المشيخة : فهو الدكتور محمد مصطفى حلمى ، وقد ورث هذا الشيخ العتيق ميراث مصطفى عبد الرزاق في جامعة القاهرة وأخذ مكانه ، وحمل في أناقة فاتنة رسالة الأستاذ الكبير . ويتبدى هذا واضحاً في توفره على فلسفة الحب الإلهى لدى سلطان العاشقين عمر بن الفارض ، كما كانت كتاباته عن الحياة الروحية في الإسلام أكبر دليل على انبثاق هذه الحياة في جوهرها عن الإسلام وحده ، وقد ملأت كتابات مصطفى حلمى في التصوف فجوة كبيرة في تاريخ الفلسفة الإسلامية ، موضحة هذا الجانب الأصيل فيها ، كاشفة عن أسرارها ودقائقها .

أما ثالث التلاميذ فهو : الدكتور محمد عبد الهادى أو ريدة . ولقد كانت حياة أبى ريدة خنية بالفلسفة . لقد اقتحم ميدانها الوعر ، فكذب في باكورة شبابه كتابه العظيم « إبراهيم ابن سيار النظام وآراؤه الفلسفية والكلامية » . ولم أر عبقريةً بين كتب الفلسفة جميعاً كما رأيت كتاب أبى ريدة . لقد كون المنهج النظامى خلال سنوات قام بتركيبها على أساس منهجى متكامل ، وأثبت أن لهذا الشيخ الكبير من شيوخ المعتزلة فلسفة ذات أصالة تجعله في الرعيل الأول من فلاسفة هذه الدنيا ، ثم نشر الدكتور أبو ريدة رسائل الكندى وعاش معه وفيه ، وحاول أن يظهر في وضوح وخصب حقيقة الكندى بين الكلام والفلسفة ، وأن يخلص مذهبه من أوصار فلسفة اليونان التي يختلف فيها عن فلسفة الإسلام . وسواء سحبت المحاولة أو لم تصب ، فإن عبد الهادى أبو ريدة إنما يصدر عن منهج مصطفى عبد الرزاق في أصالة الفلسفة الإسلامية وعبريتها . وظهر دفاع محمد عبد الهادى أبو ريدة عن أصالة الفلسفة الإسلامية واستقلالها في تعليقاته الزاخرة على كتاب « تاريخ الفلسفة في الإسلام » للأستاذ دى بور ، والذي قام عبد الهادى أبو ريدة نفسه بترجمته من الألمانية إلى العربية .

ولم تكن مدرسة مصطفى عبد الرزاق وحدها تقوم بهذا التفسير الحضارى العلمى لحقيقة الفلسفة الإسلامية ولحقيقة الإسلام ، بل سرعان ما تكونت مدرسة أخرى ذات طابع عقلى فى « دار العلوم » موطن العلم العربى وحاملة التراث الإسلامى المخلص فى جميع نواحيه ، سرعان ما ظهرت المدرسة العقلية الإسلامية فيها على يد العالم الكبير الدكتور محمود قاسم . لقد توجه هذا الأستاذ الأول للفلسفة الإسلامية فى الشرق الأوسط إلى منهج جديد فى البحث ، هو إحياء النظرة العقلية فى شباب العرب خاصة والمسلمين عامة ، فنشر أبحاثه الفياضة عن ابن رشد سواء فى الفرنسية أو فى العربية . وقد تناول محمود قاسم ابن رشد من ناحية جديدة ، وهى أنه معبر أيضاً عن روح الفلسفة الإسلامية وأصالتها وأنه لم يتابع أرسطو متابعة الأعمى . وبهذا أنكر محمود قاسم غرابة شارح أرسطو . ثم بين فى ضوء تحليل جديد وثائق جديدة ، أثر ابن رشد فى فيلسوف المسيحية توماس الأكوينى . ونشر محمود قاسم كتابه الرائع « نظرية المعرفة عند ابن رشد وأثرها فى توماس الأكوينى » ، كما نشر مناهج الأدلة لابن رشد ، مع مقدمة مستفيضة يعرض فيها آراءه فى الأشاعرة والماتريدية والمعتزلة ، فهاجم الأول ويمجد الثانية والثالثة .

إننى لا أوافق محمود قاسم فى آرائه عن ابن رشد ولا فى مهاجمته للأشاعرة وتمجيده للمعتزلة . إننى - ككثير أشعري يرى أن عمله الأساسى فى الحياة هو المحافظة على كيان المذهب الأشعري مذهب الجمهور العظيم من المسلمين ورباط حياتهم - أنكر كل الإنكار فكرة محمود قاسم الرئيسية . وهى أن المذهب المعتزلى من ناحية ، وللمذهب الرشدى من ناحية ثانية ، أقرب عقلاً إلى روح الإسلام من مذهب الأشاعرة . إننى أرى أن الأشعرية هى آخر ما وصل إليه العقل الإسلامى الناطق باسم القرآن والسنة ، المعبر عنها فى أصالة وقوة . وإن ما بقى للمسلمين بعد فى الحياة حتى نهاية الدنيا ، هو الأخذ بهذا المذهب كاملاً وتطويروه خلال العصور ، وعلى حسب مقتضيات الأجيال المقبلة . ونحن فى أشد الغنى عن تحجر المعتزلة العقلية ، كما أننا على بعد كامل عن تفسير ابن رشد للإسلام فى ضوء فلسفة أرسطو . فقد اطمأن المسلمون من قبل فى بواضهم ، كما اطمأنوا من قبل فى حواضرهم ، إلى المذهب الأشعري ، وتحفظوا من شوائب العقل البحت ، كما تحفظوا من أدراج الفتنوس فى ضوء هذا المذهب ، وحفلت حياتهم فى ضوء تعاليمه وتعاليم رجاله .

إن ثراء الحياة الإسلامية كلها يعود إليه وبه وبواسطة رجاله . خصبت آرائه الفلسفية والسياسية والفقهية والأصولية والفنوية والصوفية والعلمية . فقد شبع النور حيناً كان ، وافتشر الضوء حيناً ظهر ، وبقي الإسلام حيناً كان . بينا كانت المعتزلة - وهى إسلامية فى جوهرها ولكنها لا تمثل الإسلام كاملاً - بحاجة ملحة من حاجات المجتمع الإسلامى ، أرادها وقتاً ، ثم تخلص منها بعد . أما المذهب الرشدى - إن صح تفسير محمود قاسم له - فهو ترف عقلى ، لم يؤثر فى مجتمع المسلمين أدنى تأثير .

هذا هو الخلاف الأكبر بين عمود قاسم وبيننا . ولكن هناك اتفاقاً كاملاً بيننا وبينه في أنه حينما تخصص الفلسفة الإسلامية ، فإنك تقابل الأصالة الفكرية ، والقوة المنبعثة في تفكير المسلمين . وقد استطاع عمود قاسم أن يكون مجموعة من التلاميذ يتدارسون آراءه وينشرونها ، واحتل مكانه الكبير في تاريخ الباحثين في روح الفلسفة الإسلامية وتبيين أصالتها .

ولست أود أبداً أن أغض من أعمال مجموعة من شباب الباحثين الذين أقبلوا على تاريخ الإسلام الفكري ، وكوّنوا جيلاً من جبابرة العلماء . إنهم بعد قليل سيتولون أمر الفلسفة الإسلامية وضيجه الحياة الروحية الإسلامية وعلى عاقبتهم سيكون أمر الحفاظ على هذا التراث . إنهم يسرون على أرض أسهل لقد مهد لهم الطريق . لقد فتحت عقول المسلمين من هذه الفلسفة ، فطعيمهم أن يحملوا مشاغلها ، وأن يوضحوا حقائقها . وأقدم على سبيل المثال لا سبيل المحصر بنص أسماء هؤلاء العلماء وأبحاثهم : الدكتور عمر الطالبي في أبحاثه العميقة عن الخوارزمي وعن ابن العربي الفيلسوف الأشعري وعن ابن باديس ، والدكتور محمد رشاد سالم في أبحاثه العميقة عن ابن تيمية والدكتورة فريدة حسين في أبحاثها عن إمام الحرمين فيلسوف الأشاعرة الكبير ، والدكتور فتح الله خليف في أبحاثه عن فخر الدين الرازي والماتريدية ، والدكتور عبد القادر محمود في أبحاثه عن الإمامية وتاريخ التصوف ، والدكتور أحمد صبحي في أبحاثه عن علم الكلام وعلم الأخلاق عند المسلمين وغير هؤلاء كثيرين ، كل هؤلاء إنما يتجهون نحو توضيح منهج المدرسة الإسلامية الحديثة ، وتدعيم مادتها . أما منهجها فهو بحسب الفلسفة الإسلامية في مظاهرها الحقيقية : الكلام والتصوف ، وأما مادتها فيما ينشرونه من أبحاث في هذه الموضوعات وما يطرحونه من مخطوطات نشر البعض منها ، والبعض ما زال في طريقه إلى النشر .

وقد يسأل البعض : وما حظ الأزم - وقد كان مغل الإسلام العظيم الأشاعرة - في الدراسات الإسلامية الفكرية وبمها وتوضيح حقائقها ، والتوقف بالمرصاد لأوروبا وعلمائها جميعاً ؟ ولست أود في هذه الآونة أن أعرض لمشكلة الدراسات الإسلامية الفكرية فيه ، غير أنني أقول : إن ملاحظ مدرسة كبيرة ستؤدي عملها فيه أمام ضمير العلم الإسلامي ، تظهر الآن بقسوة على يد علم الإسلام الكبير الأستاذ الدكتور عبد الحليم محمود ، ولقد نشر عبد الحليم محمود أبحاثاً طويلاً عن حقيقة الفكر الإسلامي ، واستفاضت أبحاثه . وستمضي مدرسته فلماً في هذا الميدان ، لا توقفها حركات ناشئة تحاول أن توقف مجرى البحث العظيم .

وفي حركة البعث الكبيرة للعالم الإسلامي الخالص - يقوم علماء أزهريون بمجهود علمي جبار في إحياء وبعث الفكر الإسلامي : أما أولهم : فهو الأستاذ الدكتور محمد عبد الرحمن ييساري أبحاله المتعمدة الممتازة عن ابن رشد وتوضيح حقيقة فكره وعن النزالي وفكره وفلسفته . ثم الدكتور سليمان دنيا . وقد شارك في إحياء أعمال سيد مفكرى الإسلام على مر العصور « أبى حامد النزالي » ثم كتب دراسات هامة عن حقيقته . أما الأستاذ نور الدين شرية فقد أحيا لنا نواذر المخطوطات في التصوف بتحقيق علمي نادر المثل .

وقد تعودت من قبل ، أن أعرض لآراء المدرسة الإسلامية الحديثة ، وأن أعرض لآراء المدرسة الأوربية الحديثة . هؤلاء الذين التحموا بالفكر الأوربي وقتلتوا أدلاء في فكره الممتن الآن ، وأعلنوا أنه لم تكن هناك عقيدة فكرية إسلامية ، وأن عمل المسلمين الأساسى كان قبول الفكر اليوناني واللاتناني بفتنته . وكانت كتاباتى كلها ردّاً على هذه الدعوة الكاذبة ، ومنذ أن نشرت كتابى الأول « مناهج البحث عند مفكرى الإسلام وقد المسلمين للمنتن الأرسطاطاليسى » وآراء هذه المدرسة تتهاقت تهاقاً كاملاً . اخضت أسطورة الفتنة اليونانية من نطاق البحث ولم يعد يشعر أحد بوجودها ، اللهم إلا إذا تماثل صبيحة عصية من رجالها الأقلين ، تصرخ في جنون : أن تراثنا هو تراث اليونان ، وأن فكرنا هو فكرهم ، وأن حياتنا الفكرية ينبى أن تربط بخلاف اليونان أوروبا وأمريكا .

وقد أثارت مقدمة الطبعة الثالثة لهذا الكتاب ضجة كبرى ، حين كشفت - في إيمان كامل - عن حقيقة هذه المدرسة وحقيقة وجودها ، لقد حق فيهم حقيقة ما ذكره محمد صلى الله عليه وسلم : « إني لا أخاف على أمى مؤمناً ولا مشركاً ، أما المؤمن فيقيم الله بآيمانه ، وأما المشرك فيقيم الله بشركه ، ولكنى أخاف عليكم كل منافق الجنان ، عالم اللسان ، يعلم ما يفعلون وينكر ما يقولون » . كان هؤلاء على الإسلام وحقائقه والمسلمين وعقيلتهم أخطر من كل أعدائه .

لقد ظلموا الإسلام أشد الظلم ، وأنكروه بكل وسيلة ، كما حاربوا « الفكرة العربية » حينما صارت العربية علماً على « الوحدة » فأنكروا انتمائنا للعرب أشد الإنكار ، ولقد ذهب البعض منهم إلى بارئه ، وبقيت الأقلية منهم ، ولملهم أن يعيدوا عن ظلم أنفسنا ما لدينا ، ولملهم يذكرون حديث أبى ذر الغفارى عن النبي صلى الله عليه وسلم عن ربه تبارك وتعالى : « يا عبادى إني حرمت الظلم على نفسى ، وجعلته بينكم محرماً فلا تظالموا . يا عبادى إنكم تخطئون بالليل والنهار وأنا أغفر الذنوب جميعاً ولا أبالى ، فاستغفرونى أغفر لكم . يا عبادى ، كلتم جائع إلا من أطعمته فاستطعمونى أطعمكم . يا عبادى كلتم عار إلا من كسوته فاستكسونى أكسكم . يا عبادى ، كلتم ضال إلا من هديته ، فاستهدينى أهديكم ، يا عبادى ، إنكم لن تبلغوا ضرى فتضرونى ،

ولن تبلغوا قصى فتضغوني ، يا عبادى ، لو أن أولكم وآخركم وإنسكم وجنكم كانوا على أتقى قلب رجل واحد منكم ، ما زاد ذلك فى ملكى شيئاً . يا عبادى ، لو أن أولكم وآخركم وإنسكم وجنكم كانوا على أفجر قلب واحد منكم ما أنقص ذلك من ملكى شيئاً : يا عبادى ، لو أن أولكم وآخركم وإنسكم وجنكم قاموا فى صعيد واحد فسألوني ، فأعطيت كل إنسان منهم ما سألهم ما أنقص ذلك من ملكى إلا كما ينقص البحر إذا غمس فيه المحيط ، يا عبادى ، إنما أعمالكم أحصيها لكم ثم أوفىكم إياها ، فمن وجد خيراً فليحمد الله ومن وجد غير ذلك فلا يلومن إلا نفسه .

أما بعد ، فإني أقول : لعلمهم أن يعرذوا عن ظلم عقيدتهم وزيادتهم وكيانهم .. إنهم لن يضرروا الإسلام شيئاً ، إنهم أحقر من جناح بعوضة ، ولن يغيى طينهم شيئاً ، إن مسرح الأمة الإسلامية وبالتالى مسرح الأمة العربية قد خلا منهم إلى الأبد ، وبقيت صفحة الذين ذهبوا منهم إلى الأبد ، وبقيت صفحة الذين ذهبوا منهم إلى الله ملطخة بالعار والشتار . لقد خلت النلر من قبل ولم يستفيقوا ، ولرجو أن يتيقن الباقيون منهم فى الحياة من النلر .. نلر الله المتتاليات . وأن يعلنوا إنابتهم إلى الله . وإنابتهم وعودتهم العودة الدائمة إلى حظيرة الله . والله ولى التوفيق .

الباب الأول

مدخل عام للفلسفة الإسلامية

الفصل الأول

العرب الأوائل

وأثر القرآن في تفكيرهم

قد ظهرت « الفلسفة » - أول ما ظهرت - في اليونان ، كما انبثقت في هذه الأمة أيضاً أول « نظرية علمية » . ومن العجيب أن الأمم جميعاً - قبل يونان ، لم تصل إلى ما وصلت إليه هذه الأمة العجيبة الشأن ، التي عاشت متفرقة في آسيا الصغرى وفي بعض جزر البحر الأبيض ، ثم في يونان الكبرى . وما زال الباحثون في حيرة حول ظهور الفلسفة ، والعلم من حيث هو علم ، في تلك الأمة الآرية التي عاشت في الجزء الشمالي الشرق من البحر الأبيض . هل كانت « غريزة عقلية » أم « حلم عقلي » أم تطورات متعددة في عقل هذا الشعب الغريب الأطوار أدت به إلى هذه « البطولة الفكرية » التي لم تعرفها الأمم من قبلهم ، ومن حولهم . ولأيا ما كان الأمر ، فقد كان اليونان « أساتذة الفكر الإنساني ورواده » .

غير أن أساتذة الفكر الإنساني « هؤلاء » لم يتوصلوا إلى نظرية في الدين متكاملة ، ولم يعرفوا « نعمة « الوحي » . فكان التشاؤم دينهم ، وأفضتهم فكرة « قصر الحياة » و « فناء القدراتية » فناء كاملاً . فكان الدين اليوناني في مجموعه ديناً غفلاً . وأساطير غامضة ، وتصورات مريضة .

وكان الدين الموحى من السماء ، يتكون في قبيلة يسود نشأتها الغموض أيضاً ، ويحيط بتاريخها الأساطير والأوهام وأكاذيب التاريخ ، فتصور أحيانا ، وكأنها قبيلة ضاربة ، وأحيانا أخرى وكأنها قبيلة مستنصفة مستنحلة مستجدية ، وهي قبيلة « إسرائيل » - وقد انبثقت من هذه القبيلة أو هذا القمخذ « فكرة التوحيد » في دينين أحدهما : « الدين الموسوي » والآخر « الدين النسخي » ، وقد بقي الدين المسيحي ديناً موحداً ، حتى صيغه الرسل والآباء بالتبليط

متأثرين بترعات يونانية وغير يونانية . ولكن هؤلاء اليهود ، أبناء إسحاق ، لم يتنجسوا أبداً فلسفة ولا علماً . وعاشوا حتى عصورنا هذه في ضوء دينهم المغلق المحدود .

ولم يكن لباحث من باحثي الحضارات والفكر أن يتصور أن دورة الدين ، ودورة الحضارة والفكر مستقل إلى الجنوب ، إلى الجزيرة العربية ، حيث يعيش شعب غريب الأطوار ، مشتتاً في بوادي ونجاد الصحراء الشاسعة الواسعة القاسية ، هل كانوا هناك في مناهات الصحراء أمة صحراوية لا رابط بينهم ، يتقطعهم شظف الحياة ، وجذب وجودهم القاسي ، هل كان لا شيء هناك غير « واقعية حسية مادية » ، انبثقت من واقع حياتهم ، فصبغت هذه الحياة ، حتى بعد أن أشرق فيهم « دين جديد » وبقيت فيهم هذه « الواقعية الحسية » زمناً طويلاً . هم « أبناء إسماعيل » ولا مناص . فهل قدر لهذا النقط من « أبناء إسماعيل » أن يعيشوا هملاً ، ولا يكتب لهم القدر في صحافته ما كتب لأبناء يونان من قبل ولا لأبناء إسحاق .

ومن العجب أن نرى أنه إذا كان أبناء يونان قد أنتجوا الفلسفة والعلم ، وحرموا من الدين ، وأنتج أبناء إسحاق الدين ، وحرموا من الفلسفة والعلم ، فإننا سنرى أبناء إسماعيل ، وقد انبثق منهم « الدين » في أكل صورة ، كما أنتجوا العلم من حيث هو علم ، وصبغوا به الحياة الإنسانية حتى عصورنا الحاضرة . سنرى كيف شاركوا الإنسان في مصيره ، في وجوده وعلمه ، وكيف ملكوا « الزمان » و « المكان » وكيف وضعوا أعمدة الحكمة الكبرى بفلسفتهم ، كما أنتجوا نظرية العلم التجريبي بعلمهم ومنهجهم .

كان أبناء إسماعيل يعيشون في قلب الصحراء الكبرى — حول بيتهم العتيق « أول بيت وضع للناس » ، وقد نسوا دينهم القديم : دين إبراهيم ، دين الوحدانية المطلقة . عاشوا هناك في وادي مكة . حيث تحيط بهم الجبال الشاغرة الشباء — جبال طارون — وحيث أسكنهم بواد غير ذي زرع ، ودعا لهم أن يحيا هذا البلد آمناً مطمئناً ، وأن يجعل الله أئدة من الناس تهوى إليهم ، وأن يرزقهم من الثمرات . . . ولكنهم ما لبثوا أن حولوا البيت العتيق إلى ساحة تمشي فيها الأصنام والآلهة والى ، وكانت اللات والعزى ومناة أعلاها ، لأنها كانت لقرش خاصة — وكان لكل صنم تاريخ عجيب يكشف إما عن أسطورة توكمة أو حيوية أو طبيعية ، فكانت أساف ونائلة زمزين للتوهم الجنسي ، كما كانت البهائم الأخرى رواراً ، كما قلت ، لشقى الترعات والأهواء البدائية وغير البدائية . . . وكان على جنود الكعبة الصور المختلفة ، حتى صورة لإبراهيم وإسحاق وإسماعيل . وصورة للمسيح ولأمه .

ولكن كان وراء كل هذا غريزة باطنية في أولاد إسماعيل ، وتشوف نحو شيء في اللا محدود فيما وراء الوجود . . . فوق الصنم . هؤلاء الذين كانوا يحبون حياة واقعية حسية ، كانوا في باطنهم ينظرون إلى شيء أعلى : أعلى من الواقع والحس ولادة .

وجامتهم المسيحية من الشك ومن الحنوب ، وشيخة العرب من أولاد إسماعيل يهزون
 وموسمهم ولا يملون حراكاً . وأسرت اليهودية إليهم وهي تحمل التوراة المحرقة ، فأنكروها ،
 ووقفوا ينظرون إليها بازدهاء . بل ولوا ظهورهم لجماعة منهم أعلنوا أنهم « الحفشاء » ، على ملة
 إبراهيم حنيفاً ، مختنين ، متخلفين الوحدانية ديناً لهم . ولكن مشيخة العرب نأوا في فردوسهم
 الساكن ، وفي لياليهم الصافية في قلب الصحراء عن كل هذا .

كان يكتفيهم أن يعبدوا الأصنام زلّوا إلى الله - الذي عجزت الأديان المخطئة عن أن تردم
 إليه ، وأن يكون حظهم من الفكر فلتات من اللسان أو خطرات من الحكمة ، وأن يسودم من
 القانون العرف والتقاليد ، وأن يعرفوا من قانون الأخلاق ما وجوه من سنة الآباء ، وألا يصيخوا
 السمع إلى قادم أو دخيل . كانوا يريدون شيئاً من باطنهم يصل حاضرهم بماضيهم السحيق... كانوا
 يتشوقون إلى صوت « النبي الأخير » . . . رسول من أنفسهم من ولد إسماعيل ، يتلو عليهم من
 آيات الله ويحقق لهم دعاء إبراهيم ، ويردد لهم أناشيد السماء العلاب . . . وقد سمعوا الصوت
 أخيراً .

. . . كان نزول القرآن على محمد صلى الله عليه وسلم أعجب حادث في تاريخ البشرية ،
 ف لأول مرة - من بين الكتب السماوية الأخرى - يظهر على الأرض كتاب « ذو كلمات
 وحروف إلهية » لم يكتب سطرًا من سطوره « بشر » ولم يخط حرفًا من حروفه « إنسان » .
 وأعلن « الكتاب الإلهي » إعلانًا لا يحصى عنه أنه آخر وحى من السماء ، إن رسالة السماء اكتملت
 به اكتملًا الأخير ، وإن الدائرة الإلهية التي هبطت منها الألواح والصحف والكتب الإلهية
 الأخرى قد أقفلت نهائيًا . وآمن أبناء إسماعيل بهذا الكتاب ، وانطلقوا في سنوات قليلة يصوغون
 حياتهم طبقًا لقواعده ، ويفيرون الراسخات من العادات والتقاليد في نفوسهم ، ويرمونها لأقصهم
 في ضوئه ، طريقًا جديدًا لم يألفوه من قبل .

ونلاحظ أن التفكير العربي المتأثر وقتئذ والذي لم ينتج من قبل علماء أو فكرًا متناسقًا ،
 بدأ يتجمع ويركب ، وهو بسبيل التخلص من تفكير الجاهلية للشارد .

ورأى القراءون من أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم أنه إذا كان الكتاب قد أعلن أنه
 قد أتى الناس جميعًا . فلم يخاطب العرب الضالين وحدهم ، كما خاطب العهد القديم اليهود
 من قبل ، أو كما خاطب العهد الجديد « خراف بني إسرائيل الضالة » . إذا كان لم يقل هذا
 وخاطب الناس جميعًا ، فهو لا بد أن يرسم للناس قواعد التفكير والنظر إلى جانب قواعد الحياة
 العملية « الشريعة أو الفقه » ، وأن يصور لهم الألوهية في صورتها النهائية « الميتافيزيقا » ،

وأن يعرفهم حقائق الطبيعة وقوانينها « الفيزياء » وأن يضع قواعد السلوك الإنساني « الأخلاق » (١) ،
والأ يترك جانباً من جوانب الفكر والعمل ، أو الدين والشرعة ، إلا وأن يعلل الفجوة ، وأن
يضع الصورة الكاملة .

لم يكن القرآن لدى الصحابة كتاب مواعظ أخلاقية فقط ، أو تاريخاً أنزل للعبارة عن
قرون ماضية ، وإنما هو كتاب « ميتافيزيقي » وفيزيقي وإنساني وأخلاقي وعلمي ، وضع الخطوط
الرئيسية للوجود كله ، فهو كتاب الكون منذ نشأته إلى فئاته .
كان لا بد إذن لهؤلاء المؤمنين به . أن يتلمسوا فيه أصول تفكيرهم ، وأن يطعنوا إلى أحكامه
الكلية ، وأن يتجهدوا ما شاء لهم الاجتهاد في محيطه الواسع .

وبجانب هذا الأصل الأول ، وجد الأصل الثاني وهو « السنة » : ما صدر عن رسول الله
من قول أو فعل أو إشارة . فكان لا بد لهم أن يتلمسوا في هذا الأصل الثاني ، وهو لا يقل عن
الأصل الأول في حقيقته الإلهية ، مادة فكرهم وعلمهم . وصار الأصلان متعاونين ، يربحان الحياة
الجديدة ويرسخانها في جميع قواعدها .

ومن الخطأ البالغ أن يقال إن القرآن خلو من النظريات الكونية والفلسفية وأنه لم يرتد آفاق
الوجود لكي يحددها في صورة نهائية . حقاً إنه طلب من المؤمنين به ألا يتجاوزوا حقائقه ، ولكن
حقائقه كافية بلباتها لكي تمنح الفكر الإنساني الحقيقة التي لا مرد لها . وقد نادى القرآن
« بالحقائق التوقيفية » الحقائق التي لا مجال للعقل أن يرتادها ، ولم يحدث قط أن اخترق العقل ،
منذ وجد القرآن ومنذ وجد الحديث على هذا الكون ، سياج الحقائق التوقيفية . ووجه القرآن
العقل أيضاً إلى الحقائق التوقيفية ، الحقائق التي للعقل مجال التوفيق فيها ، وقد اندفع العقل في
نطاقها ، فأبدع « العلم » وأقام « الحياة » كما سرى بعد .

أما الحقائق الأولى ، حقائق الوجود من حيث هو وجود ، والله من حيث هو إله ، فقد
أعلن القرآن وحدة الله وفعاليته ، مقابلاً لكل تفكير يوناني عن فكرة الله ومنكراً لتصور فكرة
الله عندهم ، سواء أكان صانعاً أم محركاً أول . . . إلخ . وأعلن القرآن فكرة الخلق : « أن
الله خالق وأنه خلق من لا شيء أوجد العالم من العدم » وبهذا أنكر فكرة قدم المادة . وكما أعلن
بدم الزمان ، فقد أعلن نهايته ، وبهذا أنكر سرمدية المادة وعدم فنائها ونحن لا نستقرئ هنا
كل أفكار القرآن عن العالم الأول ، ولكن من المؤكد أنه لم يترك نظرية أو مذهباً فلسفياً شغل به
العقل الإنساني بدون أن يبحث فيه ، وأن يضع أصوله العامة .

(١) يقوم تلميذ فاروق أحمد حسن بوضع موقف حاسم للجانب الأخلاق في الإسلام في دراسة
جادة في بحثه « مشكلة الحرية في الإسلام » ويزعم أن يطبع هذا البحث قريباً .

وإذا كان القرآن ينكر قسم المادة ، قد أعلن حدوثها ، وحدث العلم ، وهنا يتنقل القرآن من الميتافيزيقا إلى الطبيعة : قد خلق الله الأرض ، موج الماء ، وأقام الجبال ، وخلق هذا كله ليعد مكانا للإنسان . . وعرض القوانين التي تحكم الوجود ، وهو خالقها ، القانون الطبيعي والعالية والسياسة ، والتعاقب والتوالى ، وحقيقة كل هذه القوانين . وضع للعقل الإنسانى الجبال لتتفرق في هذه القوانين وهل هي أبدية أم غير أبدية ، بديهية أم مسلمة ، ثابتة أم متغيرة .

وهنا يظهر « الإنسان » ، خليفة الله ، والمثال الأكبر للقدرة التي لا تحصى . والمذهب الإنسانى فى القرآن رائع أخاذ ، فعل قمة الكون ظهر آدم الأول أو عهد الأول ، ظهر جميلا ، روح إلى ، خلق من مادة الحياة . . . الطين طوره الإله ، بيد القدرة ، من أجمل ذرات فى الوجود الأخرى ، وجعله مزاجاً من ملاك وحيوان ، ورضه فوق الملائكة جميعاً . فوق ذرات الوجود الأخرى لأنه أتى فيه إلقاء بالعلم ، وأثار فيه المعرفة ، ثم وضع فيه القضية والخطيئة ، وأزله الكون الرحيب ، لكى ينبى ويغرب ، وقيم ويهدم . وبدأ بطوره عقلا وجسدا ، التطور عنده فى نطاق النوع لا فى نطاق آخر ، فانتقل آدم أو عهد أو الإنسان من حالة إلى حالة ، ومن طور إلى طور ، ووسائل الله ترى حسب قانون التطور ، حتى اكتمل التطور بيد القرآن ، وثبتت الإنسانية المتطورة ، ولكنها اندفعت إلى نطاق التجربة والعلم ، وهذا ما يتطلبه القرآن .

واندفع القرآن إلى الإنسان بمجده فى طوره الأخير ، ويندفع إلى اكتناه الآفاق الكونية ، وقد اعتبره مسئولا عن كل فعل من أفعاله وعن كل سكة من سكاته ، « ومن يعمل مثقال ذرة خيرا أو شرا يره . . . » فوضع المسئولية الفردية ، سمعة الحياة الحديثة ، فى أقوى أساليب .
وأذكر القرآن « صلب المسيح » كفلاء للمجموع . . . ورأى أنه لا يفدى الإنسان سوى عمل الإنسان لا التضحية من نبي أو رسول ، ورأى أنه بهذا يقيم الحياة . ترك الإنسان بين الخير والشر يتردد بينهما ، ولكن اكتساب أحدهما بيده ، والله بكليةما عالم ، بعلمه القديم الذى لا يحد . ووضع الثواب والعقاب فى علم آخر ، غيه عنا .

كانت فلسفة القرآن التى ذكرنا صورا منها تتردد فى كيان المسلم ، وتعلن إليه حقائق الكون وحقائق الإنسان . ولم يحاول المسلم - فى أوائل عهد القرآن أن يبحث وأن يتجاوز الحدود التى رسمت . . . رأى حقيقتين أمامه كما قلت : حقيقة توفيقية وحقيقة توقيفية . أما الأولى : فقد سار فيها وارتاض رياضة كبرى فأنتج العلم التجريبي . أما الثانية : فلم يستطع عليها صبرا . فبحث فيها أيضا إما بمنهج متطابق معها ، وإما بمنهج مخالف ، فظهر العلم النظرى .

ولكن جميع من شغل بالتفكير الفلسفى فى الإسلام قد حاول أن يستند إلى القرآن ، وبذلك شغلت حقائق القرآن كل نواحي الفكر الإسلامى ، تجريبياً كان أو نظرياً . وأخذ الكتاب نشأة الفكر - أول

الجوار بمد كل فكر إما بحقائق مؤيدة للمذهب ، أو بحقائق تخالف مذهب ، ولكنه كان دائماً مركز الدائرة .

دعا القرآن إلى السيطرة على الحياة ، وإلى الإبداع العمل ، فاندفع الصحابة الأولون إلى فكرة « القياس » . وفكرة القياس - كما سنرى بعد - أخطر فكرة في تاريخ الإنسانية جميعاً . وليس القياس هنا هو القياس الأرسططاليسى اليونانى ، بل هو المنهج التجريبي في أعظم صوره . وفكرة القياس لم توضع في عصر النبي صلى الله عليه وسلم وفي عصر صحابته ، وتحت تأثير القرآن نفسه ، كقياس الأشباه بالنظائر والأمثال بالأمثال فحسب - قياس المثل هو أبسط أنواع الفكر البدائى - بل وضع أيضاً في العصر الأول ، العصر القرآنى الخالص ، قواعد لقياس وشرائط للعلم . . يقول الزركشى صاحب البحر المحيط « إن الصحابة تكلموا في زمن النبي صلى الله عليه وسلم في العلم »^(١) ، ويقول ابن خلدون « إن كثيراً من الواقيات لم تتلرج في النصوص الثابتة قاسها الصحابة بما ثبت ، وألحقوها بما نص عليه بشروط في ذلك الإلحاق تصح تلك المساواة بين الشبهين أو المثلين ، حتى يغلب على الظن أن حكم الله تعالى ليهما واحد ، وصار ذلك دليلاً شرعياً بإجماعهم عليه وهو القياس »^(٢) .

ومن هنا اندفع المسلمون إلى كشف المنهج التجريبي - وهو ما سنبينه في القسم الثانى من المقدمة .

(١) الزركشى : البحر المحيط . ج ١ ص ٥٠ .

(٢) ابن خلدون : المقدمة . ص ٣١٨ .

الفصل الثاني

منهج البحث التجريبي في العالم الإسلامي

أقبل القرآنيون هؤلاء على الحياة ، لأن القرآن نفسه دعاهم إلى معاناتها - كما قلت . وكان أميز خصائص هؤلاء القرآنيين - قبل الإسلام - أنهم كانوا واقعيين حسيين . وكان القدر اختارهم لاكتشاف منهج جديد في الحياة ، وأن يضعوه نظرية كاملة ، وأن يطبقوه تطبيقاً علمياً وعملياً - رائعاً وأخاذاً .

يكاد يجمع مؤرخو العلم الإنساني على أن وضع « مناهج البحث » في مختلف فروع المعرفة الإنسانية ، على أساس علمي مستمد من الواقع والخبرة ، إنما هو وليد العصور الإنسانية الحديثة . ولكن ليس معنى هذا إطلاقاً خلو العصر القديم من وجود الدراسات المنهجية على وجه العموم ، إذ أن العقل الإنساني لا يستطيع أن يفكر وأن يستدل بدون أن يكون له منهج متعين يقوم عليه فكره وحركته . ولا نستطيع أن ننكر أنه كان للفكر اليوناني وهو يحاول تفسير ظواهر الوجود تفسيراً علمياً أو فلسفياً ، منهج بل مناهج يسير وفقاً لها ، ويتبع كلياتها وجزئياتها . إن مسألة المنهج لا تختص بميل دون جيل أو بفرد دون فرد ، بل يكاد يكون لكل فرد من الأفراد منهج يسير وفقاً له . وقد تعود الباحثون تقسيم المناهج تبعاً لهذا ، إلى قسمين : المنهج : التفقائي ، والمنهج الإدراكي أو الواعي .

أما المنهج الأول - المنهج التفقائي *La méthode spontanée* - فيكاد يزاوله أغلب الناس في أعمالهم ، فهم يعملون ، ويصلون إلى نتائج أعمالهم ، بدون أن تكون لهم خطى ثابتة تقرر سير الطريق الذي يسلكونه ، بل يعملون طبقاً لتكييف الظروف في اللحظات التي يكونون فيها ، أي لا يكون لهم ما يسمى « بالتجريب العقل » قبل الفعل . وهذا المنهج غير مدرك ، ولا شعوري « غير واع قبلاً » ، وقد يؤدي هذا الطريق إلى نتائج صحيحة . وقد تنبه منطقة بورت رويال إلى هذا قهرروا : « أن عقلاً سليماً يستطيع أن يصل إلى الحقيقة ، في نطاق البحث الذي يقوم به ، بدون أن يعرف قواعد الاستدلال » (١) .

ومن المنهج التفكّاني ينتقل الناس إلى المنهج الإدراكي أو التأمل *La méthode réfléchie* وبين الاثنين فترة يقضيها الإنسان في تأمل ذاتي لتفكيره كيف يسير ، متى يحل وبفصل ويقسم ، وكيف متى يركب ويصل ويجمع ، وكيف متى يخلص من الأخطاء ويتحقق من صواب النتائج .

يستخلص الإنسان بهذا التأمل قواعد عامة ، يمكنه تطبيقها حين يفكر ، ويستطيع بواسطتها - أن يتجنب الخطأ ، وأن يصل إلى الحقيقة . أو بمعنى أدق - إن المنهج الإدراكي يتكون حين يبحث الإنسان في المنهج التفكّاني محاولاً استخلاص الصواب المنطقي فيه . فهذا المنهج إذن « منهج واع ، وشعوري » أو مجموعة من النظم والقواعد التي لدى الإنسان قبل أن يبحث شيئاً ما ، ويجب هذا الشيء بمقتضاه ، ويؤدى السير على سياق هذه النظم والقواعد إلى الحقيقة . فالمنهج إذن هو « طريق البحث عن الحقيقة في أى علم من العلوم أو في أى نطاق من نطاقات المعرفة الإنسانية » .

وإذا فهمنا المنهج بهذا الشكل ، رأينا أنه لم يكن اليونان وحدهم متابعين ساروا عليها ، بل كان لمن قبلهم من أم الشرق أيضاً - وقد وصلت إلى بحوث عميقة في العلم التجريبي والعلم الرياضي - مناهج وواقف نحو البحث العلمي . ولكننا نلاحظ أنه لم تضع أمة من الأمم أو مفكروا وطلماء أمة من الأمم قبل العرب المنهج التجريبي أو الاستقرائي كمنهج .

ثم إن منهج البحث هو المعبر عن روح الحضارة لأمة من الأمم ، فحيث توجد حضارة ، يوجد منهج ، فللمنهج المعبر عن روح الحضارة اليونانية هو المنهج العقل القياسي وقد احتقر أرسطو التجربة والتجريب حين أعلن « النظر السادة ، والتجربة للعبيد » ، والمنهج المعبر عن روح الحضارة الأوروبية هو المنهج التجريبي . . . إلخ . ولن نتبع هنا تاريخ الحضارات المختلفة ، لكني اثنين منهج كل حضارة ، وإنما نحاول أن نعرض لمنهج الحضارة الإسلامية ، المنهج الذي وضعه أصحابها ، المنهج المعبر عن روحها الحقيقية ، والذي صيغ حضارتها وثقافتها بما .

إن الباحثين في « علم المناهج العلمية » قسموا المناهج إلى أنواع عدة ، غير أن مؤرخ العلم التجريبي أنطويه لالاند *André Lalande* قسمها إلى الأنواع الأربعة الآتية :

- ١ - المنهج الاستدلالي .
- ٢ - المنهج الاستقرائي .
- ٣ - المنهج التكريري أو الاستردادي
- ٤ - المنهج الجدلي :

والقابل دائماً إنما يكون بين المنهجين الأول والثاني ، تتنازعهما الحضارات المختلفة ، وتأخذ بواحد منهما وترك الآخر . أو يسيران جنباً إلى جنب في حضارة من الحضارات ولكن يتميز واحد منهما عن الآخر . وقد كان اللهب الثاني هو طريق الحضارة الأوروبية الحديثة ووسمها ،

بل « مبدعها » سار عليه علماءها ومفكروها ، فأنتجوا لنا « الحياة الحديثة » . وقد تتبع أندريه لالاند تاريخ هذا المنهج ، منشأ وتطوره ، جزئياته وكياناته ، وأفرد له كتابه العظيم *Théories de l'induction et de l'expérimentation* وتلمس لالاند ، كما تلمس غيره من مؤرخي العلم التجريبي ومؤرخي الفلسفة عامة المحاولات الأولى لوضع مناهج البحث التجريبية لدى علماء أوريين فحسب لدى روجر بيكون مثلاً من أواخر رجال العصر البيسطة . أو زابارلا Zrbaemila أحد رجال عصر النهضة في كتابه (المنطق ١٥٧٨) ، أو عند راموس Ramus أحد رجال القرن السادس عشر . ثم نشأ المنهج نشأة علمية ، في القرن السابع عشر ، لدى فرنسيس بيكون في كتابه الآلة الجديدة *Novum Organum* (١٨٦٠) وفي هذا الكتاب أول صورة لمنهج تجريبي منظم ، لا مجرد دعوة أو إشارة إلى أهمية المنهج التجريبي واستخدامه . وفي القرن التاسع عشر بلغت دراسات المنهج التجريبي أوجها لدى جون استيوارت مل في كتابه *A System of Logic* وكان هذا الكتاب نقطة التحول في تاريخ أوروبا العلمي ، بل في تاريخ البشرية كلها . فقد انتقلت أوروبا حينئذ انتقالاً كلياً إلى « التجريب العلمي » . وسيطر المنهج الاستقرائي سيطرة كاملة على مناهج العلماء ، وبخاصة في العلوم الطبيعية والكيميائية . ثم طبق المنهج - مع تعديلات خاصة - في العلوم الإنسانية ، وعلى الأخص في علمي التاريخ والاجتماع وغيرهما ، ثم طبق في نهاية الأمر في أبحاث علم إنساني بالمعنى الضيق لكلمة إنساني ، وهو علم النفس . وقد تطوّر المنهج بعد جون استيوارت مل ، وهرجعت بعض عناصر منهجه أو عدلت - وحلت هذا حتى في عصره - ولكنه بقي نقطة البدء الرائعة في البحث التجريبي للمعاصر . وأقيمت أبنية أخرى بجانب بنيانه ، فظهر كلود برنارد ، وحل المنهج التجريبي أبدع تحليل في كتابه « مقالة للطب التجريبي » . ثم ماخ ، وهرشل ، ولاشيليه وعدد كبير غيرهم من العلماء المحدثين والمعاصرين . ولكن بقي لجون استيوارت مل ، كما قلت ، مكانه الكبير في تاريخ المنهج التجريبي .

ولكن المشكلة الهامة في تاريخ الفكر الإنساني - المشكلة التي يحصل بوضعها الصحيح تقوم الفكر الإسلامي في ماضيه ، وصلته بحاضره - هذه المشكلة هي : ما حظ هذا الفكر من مناهج البحث وطرقه ؟ قد كان لهذا الفكر حضارة بلا شك ، وحضارة مسيطرة قرونًا طويلاً . لم يكن مجتمع هذا الفكر مجتمعاً مطلقاً يخلق دونه « منافذ » العناصر العقلية من قوافل أو حضارات سابقة عليه . ولكن كانت حضارته بلا شك متميزة عن غيرها من الحضارات والتاريخ الحضاري بقرور تقريراً حاسماً ، أن لكل حضارة خصائصها المتميزة وروحها الخاصة بها .

فأهو منهج الحضارة الإسلامية ، منهج البحث الذي سار عليه علماءها ومفكروها ؟

أنكر مؤرخو المنطق وعلم مناهج البحث أن يكون المسلمين مكافة مبدعة في نطاق علم مناهج البحث . وكل ما حظى به المسلمون - في كتب هؤلاء المؤرخين - هو قرة أو قرات

تشير إلى أنهم تابعوا المنهج القياسي في أبحاثهم ، أو بمعنى أدق تشير إلى أنهم اتخذوا المنطق الأرسطاليسى منهجاً لأبحاثهم . وقد رأى هؤلاء المؤرخون أن المسلمين خضعوا لسيطرة الفكر اليوناني ، وأنهم عاشوا مبهوتين في ضوء هذا الفكر ، وكان المنطق هو « آلة » هذا الفكر ، قبلوه قانوناً لا يردونهجاً معصوم الحقائق : إذا ما طبق ، عصم اللعن من الزلل ، وأدى إلى الحقيقة في مختلف البحوث .

وسيطرت الفكرة سيطرة كاملة على جميع من تصدى لهذا الموضوع . بحيث نرى علماً ممتازاً هو الدكتور إبراهيم بيوي مذكور يكتب كتابه المسمى *L'organon d'Aristote dans le monde arabe* يقرر فيه سيطرة منطق أرسطو على جميع دوائر الفكر الإسلامي ، للأسفة وعلماء وفقهاء ومتكلمين .

وظن الباحثون الأوروبيون أن مشكلة المنهج لدى المسلمين قد حلت نهائياً ، وأنه لم يعد ثمة مجال لأي بحث فيها ، ما دام قد تقرر بصورة نهائية على يد عالم عربي متمكن « أن هذا المنهج كان أرسطاليسياً ، إن في كلياته ، وإن في تفصيلاته » .

في هذه الأثناء ، وبينما كان هذا العالم الكبير يكتب أبحاثه في باريس عن أثر للمنطق الأرسطاليسى البالغ في العالم الإسلامي ، كانت المدرسة الإسلامية الحديثة تتكون في جامعة القاهرة . وكانت تصمق دراسة الفكر الإسلامي في جميع مصادره الحقيقية ، وتحاول النفاذ — بمنهج تحليلي — إلى أعمقه . وابلت أن صابر عن أحد رجال هذه المدرسة كتاب « مناهج البحث عند مفكرى الإسلام » وقد أثبت فيه إثباتاً قاطعاً ، في ضوء وثائق هامة ، عدم قبول مفكرى الإسلام للمنطق الأرسطاليسى وعمازتهم له ، وانتهت الفكرة القائلة بأن المسلمين أخذوا بالمنطق اليوناني واعتبروه منهجاً لأبحاثهم . ولكن إذا كان المسلمون لم يقبلوا منطق القياس ، فهل كان لهم منهج آخر ؟

إن الإجابة الحسنة عن هذا السؤال ، هي أن المسلمين وضعوا المنطق الاستقرائي كاملاً . وقد نبه العالم التجريبي الأول — روجر بيكون — إلى هذا . وقد عرف هذا المنهج ، ووصل إليه . وما لا شك فيه أن مؤرخ العلم التجريبي — أندريه لالاند — قرأ كل ما كتبه روجر بيكون في اللاتينية ، كما قرأ أبحاث بيكون ومؤرخو الفلسفة الأوروبيون ، ولكنه لم يحن — نجافة لأبسط قواعد البحث العلمي ونزقاً لكل أمانة علمية — بتحقيق المسألة أدق تحقيق .

وسنحاول نحن أن نعطي صورة موجزة جداً لهذا المنهج عند المسلمين ، ثم نحدد صلبه بالفلاسفة التجريبيين من الإنجليز .

إن أهم خصائص المنهج التجريبي الإسلامي أنه منهج « إدراكي » أو « تأملي » ، فقد أدرك مفكر الإسلام ، تمام الإدراك . أنه لا بد من وضع منهج في البحث يخالف المنهج اليوناني ، حيث إن هذا المنهج الأخير إنما هو تعبير عن حضارة غمالة وتصور حضاري مخالف . ويشتهر هذا — الحملة العنيفة التي قام بها علماء الإسلام على « منطق يونان » . وتاريخ هذه الحملة العنيفة واضح وضوحاً بالغاً في كتابات المسلمين . فلذا أقدموا على وضع المنهج ، فلما عن تأمل تام ، وشعور حقيق بما يفعلون . فلم يكن المنهج الجديد إذن عبارات شاردة ولا حجة عابرة ، وإنما هو بناء منهجي كامل .

يبدأ المسلمون ببحث في الحد أو التعريف يخالف تمام المخالفة الحد أو التعريف الأرسطاليسي . فالحد عند علماء المسلمين ليس هو المعرف للماهية أو للذات ، إنما هو « القول المفترس لاسم الحد وصفته عند مستعمله »^(١) أو أنه « يحصل بالخواص اللازمة التي لا تحتاج إلى ذكر الصفات المشتركة بينه وبين غيره »^(٢) . فوصل المسلمون إذن إلى فكرة « الخواص » وهي الفكرة التي صبغت المنطق الاستقرائي الحديث بصبغتها الخاصة . وسأخذ بهذه الفكرة جون استيوارت مل . وسأخذ بها غيره من المفكرين التجريبيين . وإن من الواضح أنه لا يمكن الأخذ بفكرة الماهية الثابتة أساساً للحد ، في منطق تجريبي^(٣) . وهذا يضر لنا سر حملتهم الكبرى على التعريف الأرسطاليسي ومحاولة نقضه من جميع وجوهه^(٤) : من ناحية تكوينه^(٥) من ناحية استناده على مذهب العلل^(٦) واحتمال الجنس الحد المادية ، والقصص على الصورية ، من إنكار للذاتيات المكون منها^(٧) . . . فكان للمسلمون هنا إسمين حسين ، تجريبيين ، قبل جون استيوارت مل وغيره .

فلذا انتقلنا إلى العنصر الثاني من المنطق الشكلي وهو « القضية » ، نجد المسلمين ينكرون

(١) الزركشي : البحر المحيط — ج ١ ص ٨٥ ، التهانوي : كشف اصطلاحات الفنون ج ١ ،

السيوطي : صون النطق والكلام ، النشر : نتائج البحث ص ٧٥ - ٨٢ .

(٢) النشر : نتائج البحث : ص ٧٥ - ٧٧ .

(٣) نفس المصدر : ص ٨٢ .

(٤) السيوطي : صون المنطق ٢٠٨ .

(٥) ابن تيمية : مؤلفات صريح المقول بصريح المنقول . ج ١ ص ٢٥٢ - ٢٥٠ .

(٦) الزركشي : البحر المحيط . ج ١ ص ٩٢ - ٩٥ .

(٧) البحر المحيط ج ١ ص ٩٢ .

« القضية الكلية » إنكاراً باتاً والقضية الكلية هي مادة البرهان عند أرسطو ، ولكن ليست هذه القضية عند المسلمين أية فائدة ، لأنه إذا كان لابد في كل برهان من قضية كلية ، فيجب أن نعلم كونها كلية ، فإذا كان العلم بهذه القضية بديهياً ، كان العلم بديهياً أفرادها بطريق الأولى . أما إذا كان نظرياً ، احتاج إلى علم بديهي ، وهذا يؤدي إلى الدور أو التسلسل وكلاهما باطل . وبمثل هذا في جميع القضايا الكلية . وكل برهان تكون فيه إحدى هذه القضايا مقدمة كبرى ، يمكن العلم بالنتيجة بدون توسط تلك القضية . « ما من قضية من هذه القضايا الكلية التي تجعل مقدمة في البرهان ، إلا والعلم بالنتيجة ممكن بدون توسط ذلك البرهان ، بل هو الواقع كثيراً . فالإنسان يعلم أن هذا الواحد نصف هذين الاثنين من غير الاستدلال على ذلك بالقضية الكلية ، وأن هذا العين لا يكون موجوداً معلوماً ، كما يعلم العين الآخر ، ولا يحتاج ذلك إلى أن يستدل عليه بأن كل شيء لا يكون موجوداً معلوماً معاً » فالإنسان إذن يتوصل إلى القضية الجزئية قبل التوصل إلى القضية الكلية ، والقضية الكلية ليست إلا تعليلاً لأفراد جزئية مندرجة تحتها .

والقضية الوحيدة التي يعترف بها مفكرو الإسلام هي « القضية الجزئية » القضية التي لا يتحقق فيها سوى رابطة بين محسوس ومحسوس ، بين أفراد . وليس بين الأفراد أو المشخصات تلك العلاقة الضرورية العامة المطلقة ، التي هي ميزة القضية الكلية .

وقد نادى أيضاً بهذا جون استوارت مل في العصور الحديثة .

فإذا انتقلنا إلى مبحث الاستدلال عند المسلمين ، نجدهم قد توصلوا إلى مبحث استقرائي متفق تمام الاتفاق مع جوهر الملعب . ومع أنهم استخدموا كلمة « القياس » وهي الكلمة التي استخدمها أرسطو أيضاً ، إلا أن قياس المسلمين يختلف عن قياس أرسطو تمام الاختلاف : فبينما القياس الأرسططاليسي هو حركة فكرية ينتقل فيها العقل من حكم كلي إلى أحكام جزئية ، أو من حكم عام إلى حكم خاص بواسطة الحد الثالث ، ينتقل قياس المسلمين من حالة جزئية إلى حالة جزئية أخرى - لوجود - جامع بينهما - بواسطة تحقيق علمي دقيق .

وذهب آخرون إلى أن « قياس المسلمين » هو « التمثيل الأرسططاليسي » ، وقد خدعهم التشابه الظاهري بين العمليتين الفكريتين ، فإنهما تبدوان من طبيعة واحدة . وفي الحقيقة أن هذين الطريقتين يختلفان أشد الاختلاف في جوهرهما ، وفي طريقة علاج أرسطو للتمثيل وعرض المسلمين للقياس ، بالرغم من هذا التشابه الظاهري السالف الذكر .

أما أوجه الخلاف الرئيسية بين القياس الإسلامي والتمثيل الأرسططاليسي فهي أولاً : أن علماء المسلمين اعتبروا « القياس » أو « قياس الغائب على الشاهد » موصلاً إلى اليقين ، بينما

التشثيل الأرسطاليسى يوصل قطع إلى الظن^(١) . ثانياً : أن الأصوليين أرجحوا قياسهم إلى نوع من الاستقراء العلمى الدقيق القائم على فكرتين أو قانونين . أولها : فكرة العلية أو قانون العلية - أن لكل معلول علته أى «أن الحكم ثبت فى الأصل لعله كذا»^(٢) : ثانيهما قانون الاطراد فى وقوع الحوادث - وتفسيره أن اللملة الواحدة ، إذا وجدت تحت ظروف متشابهة أنتجت معلولا متشابهاً ، أى «القطع بأن اللملة (علة الأصل) موجودة فى القرع فإذا ما وجدت أنتجت نفس المعلوم»^(٣) ، فهناك إذن نظام فى الأشياء وطراد فى وقوع الحوادث .

أقام المسلمون إذن قياسهم على الفكرتين اللتين أقام جون استيوارت مل استقراءه العلمى عليهما : قانون العلية ، وقانون الاطراد فى وقوع الحوادث . ورد قياس المسلمين إلى نوع من الاستقراء العلمى يجعله مغالطاً للتشثيل الأرسطاليسى ، بل مغالطاً للمنطق الأرسطاليسى تمام المغالطة .

فإذا انتقلنا إلى العلة الإسلامية نجد أنها تتكون من أركان أربعة : الأصل والقرع واللملة والحكم . الأصل : هو ما تفرع عليه غيره ، أو ما عرف بنفسه . والقرع : هو عكس الأصل ، أى ما تفرع على غيره . واللملة : هى الوصف الجامع بين الأصل والقرع . والحكم : هو ما ثبت للقرع بعد ثبوته للأصل .

وقد فهم المسلمون العلة لا على طريقة أرسطو «علاقة ضرورية عقلية» بل على أنها تعاقب حادثين ، إحداها بعد الأخرى . فاصطلاح على تسمية إحداها علة والأخرى معلولا ، بدون وجود أية رابطة ضرورية بين الحادثين «الاقتران بين ما يعتد فى العبادة مسياً ، وما يعتد مسياً»

ليس ضرورياً عندنا بل كل شيئين ليس هذا ذلك ولا ذلك هذا ، ولا إثبات أحدهما متضمن لإثبات الآخر ولا نفيه متضمن لنفى الآخر فليس من ضرورة علم أحدهما ، علم الآخر - مثل الرى والشرب والشبع والأكل والاحتراق وقاء النار والتور وطلوع الشمس والموت وجز الرقبة وشرب الماء وإسهال البطن واستعمال المسهل وهلم جرا إلى كل المشاهدات من المقررات فى الطب والجرح والصناعات والحرف^(٤) فلا دليل إذن ولا برهان على أن إحدى الحادثتين علة للأخرى والأخرى معلول لها ، سوى مجرد المشاهدة « ليس لهم دليل إلا مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقة النار . والمشاهدة تدل على الحصول عدة ولا تدل على الحصول به وأنه لآلة

(١) النشر : مناهج البحث . ص ٨٥ .

(٢) التزكى : البحر للمحيط . ج ٥ ص ١٢٥ .

(٣) شرح المل على السبكى . ص ١٣٥ .

(٤) التزكى : تهافت الفلاسفة ص ٦٠

سواء^(١) أى أن دليل العلية الوحيد هو « العادة » ليس إلا . . واستمرار العادة بها مرة بعد أخرى ترسخ في أذهاننا جريانا على وفق العادة الماضية ترسخا لا تنفك عنه . وهنا يبحث المسلمون العلية بطريقة علمية واضحة ، نراها بعد ذلك عند فياسوف حتى كهيوم في قسم الصورة .

كيف يحقق المسلمون العلة بين الأصل والفرع ؟ هنا نرى المسلمين يكتشفون طرق المنهج التجريبي لا عند جون استوارت مل فحسب ، بل عند من تلاه من فلاسفة المنهج التجريبي . بل إن هناك عناصر توصل إليها المسلمون ولم يتوصل إليها المحدثون . وستقتصر هنا على ذكر بعض طرق المسلمين في تحقيق العلة ، أو بمعنى أدق ستقدم صورا منها ، مؤخرين بحث « موضوع القياس » بحثا شاملا إلى فرصة أخرى^(٢) ، أما الصورة الأولى فهي :

١ - أطراد العلة : ينبغى أن تكون العلة مطردة - أى كلما وجدت العلة في صورة من الصور ، وجد الحكم : أى تدور العلة مع الحكم وجودا ، فكلما ظهرت ظهر^(٣) . وهذا الشرط هو بعينه طريق التلازم في الوقوع عند مل The Method of Agreement يقول مل « إذا اتفقت حالتان أو أكثر لظاهرة التي نبحثها في أمر واحد فقط . كان ذلك الأمر الواحد ، الذي تشترك فيه كل الحالات ، علة أو معلولا للظاهرة التي نحن بصدها »^(٤) .

٢ - أن تكون العلة منعكسة : أى كلما اتفقت العلة ، اتفقت الحكم . أى تدور العلة مع الحكم عدما ، فكلما اختفى اختفت^(٥) . وهنا الشرط هو بعينه طريق التخلف في الوقوع عند مل The Method of Difference ويستند هذا الطريق إلى أن العلة إذا اتفقت اتفقت المعلول ، ويعبر عنه مل بقوله « إذا وجدنا حالتين : حالة تقع فيها الظاهرة وحالة لا تقع فيها ، يشتركان في كل شيء ما عدا شيئا واحدا يظهر في الحالة الأولى ولا يظهر في الحالة الثانية ، استنتاجنا أن هذا الشيء هو العلة أو المعلول ، أو جزء ضروري من علة أو معلول الظاهرة »^(٦) .

٣ - الدوران : دوران العلة مع المعلول وجودا وعدما - وهنا يصل المسلمون إلى أوج المذهب التجريبي ، يسعى وتأمل فذنين في تاريخ هذا المذهب يصرحون هنا بأن الدوران هو

(١) النزال : تهافت الفلاسفة ص ٦٦ .

(٢) كتب تلميذى محمد سليمان داود بحثا هاما عن « مشكلة القياس في العالم الإسلامي » وسيظهر البحث قريبا .

(٣) الشوكاني إرشاد الفصول إلى تحقيق الحق من علم الأصول ص ١٩٣ .

(٤) Mill Asystem of Logic P. 255 .

(٥) التلصاى مفتاح الوصول ص ١٠١ - ١٠٢ .

(٦) القراني : نفائس المصنوع ج ٢ ص ١٠٣ .

التجربة ، فترى هذا النص المام « الدورانات عين التجربة . وقد تكثر التجربة فزيد القطع ، وقد لا تصل إلى ذلك »^(١) وهذا النص الآخر « الدورانات الثالثة على عليّة المدرك كثيرة جداً تفوق الإحصاء ، وذلك لأن جملة كثيرة من قواعد علم الطب ، إنما ثبتت بالتجربة ، وهى الدوران بعينه »^(٢) . وقد حظى مسلك « الدوران » من بحاث المسلمين بأعظم الأهمية . وهذا المسلك هو قانون التلازم في الوقوع والتخلف عند مل *The Joint Method of Agreement and Difference* وهو يستند إلى أن العلة إذا حضرت حضر معلوما ، وإذا غابت غاب . يقول مل « إذا بحثنا حالتين تظهر في كل منهما ظاهرة معينة ، فوجدنا أنهما تختلفان في كل شيء . عندا أمر واحد فقط ، وحالتين أخريين لا تظهر فيهما الظاهرة فوجدنا أنهما لا تختلفان في شيء . عندا تغيب ذلك الأمر . قلنا نستنتج أن ذلك الأمر الموجود في الحالتين الأولىين هو علة الظاهرة »^(٣) .

٤ - تنقيح المناط : وهو أن يدل نص ظاهر على التعليل بوصف ، فيحذف خصوصه عن الاعتبار ، ويناط الحكم بالأعم ، أو تكون أوصافاً في محل الحكم فيحذف بعضها عن الاعتبار بالاجتهاد ، ويناط الحكم بالباقي . وحاصلة « الاجتهاد في الحذف والتصين » أو بمعنى أدق يرقم تنقيح المناط على عمليتين : الأولى هي الحذف والثانية هي التصين ، أى أن على القائس حذف مالا يصلح للعلة من أوصاف المحل ، ثم يعين العلة من بين ما تبقى .

وتنقيح المناط يشبه الطريقة السالبة في إثبات الفرض عند المحدثين وهى طريقة الحذف *La méthode d'élimination* وهذه الطريقة هى أن يكون لدينا عدد من الفروض فنضع قائمة لها . . . ثم نقوم بحذف الفروض التى تناقض التجارب التى نعملها لتحقيق المسألة التى نريد بحلها . ثم نعتبر الفرض الباقي فى القائمة هو الفرض الصحيح .

هذه هى بعض أسس المنهج الإسلامى التجريبى ، أقامه المسلمون منهجاً كاملاً . وقد نشأ وتطور نشأة إسلامية ، يدعو إليه القرآن والسنة . ومن الفقه انتقل إلى العلم ، ومن القانون انتقل إلى التطبيق . وعرف المسلمون فيه كل ما عرفه المحدثون من فكرة القانون الطبيعى وأداموا هذا إلى أبحاث تجريبية .

وينبئ أن توجه الأذهان إلى أهمية القيام ببحث شامل فى مبحث « القياس الأصولى » و « قياس الغائب على الشاهد » الكلاسي ، ودراسة مسالك العلة وقوادحها ، دراسة مفصلة .

(١) نفس المصدر ونفس الصيغة .

(٢) شرح الجلال للمل على جمع الجولج ص ٩٥ .

(٣) *Mill : A system p. 256*

ثم دراسة كتب الطب والعلوم الطبيعية والكيميائية والفلكية والنباتية الإسلامية : فهناك وثائق غنطقة
ثبت أن المسلمين استخدموا طرق التحقيق التجريبية في كافة أبحاثهم .

فإذا انتقلنا إلى المنهج الثالث ، وهو المنهج الاستردادى - فإننا نرى المسلمين أيضاً قد أقاموه
على أسس علمية دقيقة فيما يعرف « بعلم مصطلح الحديث » وطرق تحقيق الأحاديث دراية ورواية
هى منهج البحث التاريخى الحديث كما عرفه Flung, Langlois, Seignobos وغيرهم .
كما أن دراسة طرق التحقيق التاريخى ، عند كثيرين من علماء الطبقات ، ستوضح هذا
أيضاً توضيحاً أكيداً . وما زالت دراسة هذا العلم ، على طريق علمى صحيح ، دراسة بكرأ
في العلم الإسلامى .

فإذا انتقلنا إلى المنهج الرابع ، وهو المنهج الجدل - وجدنا أصوله أيضاً في كتاب
آداب البحث والمناظرة والجدل . وهو منهج كامل يشبه المنهج الحديث ، منهج احوته الكتب التى
طال عليها الزمن ، وهى منسية مطوية .

• • •

هل وصل المنهج التجريبى الإسلامى إلى أوروبا ، وإنجلترا بالذات ؟ كانت إسبانيا المعبر
الأكبر لهذا المنهج إلى فرنسا . قد تكونت في طليطلة أول مدرسة لترجمة الفلسفة العربية والعلم
العربى . وكانت الجسر الكبير لنقل هذا التراث . وما لاشك فيه أن علم العرب جميعاً قد وصل
إلى جامعات فرنسا ، وجامعة باريس على الخصوص كما كانت صقلية أيضاً معبراً آخر . وأقبل
عدد كبير من الإنجليز إلى إسبانيا وتعلموا العربية وشاركوا في حركة نقل التراث ، وبخاصة
العلمى . ثم تنبه روجر ليكون إلى أهمية العلم العربى وكان من رواده الأول فنقل الكثير إلى
إنجلترا وأوكسفورد بالذات . وسواء أكان سيكون قد عرف العربية أم لم يعرفها ، فإنه عرف المنهج
الإسلامى التجريبى ، وكان ينادى بأن معرفة العرب وعلمهم هى الطريق الوحيد للمعرفة الحقة
لحاضرنا . ومن الثابت أيضاً أن روجر سيكون نقل إلى إنجلترا أيضاً عدداً كبيراً من الكتب العربية
المترجمة إلى اللاتينية .

وقد ألم روجر ليكون فرنسيس بكون - أول تجربى حقيقى في العصور الحديثة ، ثم
وجد المنهج الإسلامى كاملاً في كتابات جون استيوات مل . ولا شك أن منهجه هو منهج العرب .
ولا شك أن الرجل شعر « بما فعل » . . . أنه أخذ علم المسلمين ، ونسبه إلى نفسه . ومن الغريب
أن نجد هذا العالم التجريبى يسف إلى حد تضمين بعض أمثله المنطقية تشهيراً بالرسول العربى
في كتابه A System of Logic أنه يشعر إنه أخذ ، من كتب أتباع هذا النبى ، والمنهج

اللى يؤدى -- هو وحده -- إلى إقامة حضارة إنسانية وعلم حقيقى . شعر أنه كان ناقلاً أو منتقلاً
 فى لفته للمحب سابق عليه ، فراغ قلبه -- يقطر حقداً -- إلى وضع هذه الأمثال ، تعبيراً عن
 مرارة نفسية .

وسواء اعترف بفضل أصحاب هذا المنهج الحقيقيين أو لم يعترف . فنحن بناتنا الأولون
 وأسائلتنا الإنسانية فى حضارتها الحديثة .

الفصل الثالث

إبداع الإسلامى الفلسفى

هل ثمة منهج نستطيع بواسطته إذن أن نحدد أصالة الفكر الإسلامى الفلسفى ؟ أو بمعنى أدق ، هل هناك منهج تبيين به الجانب الإسلامى الخالص فى دائرة المعارف والعلوم الإسلامية التى وصلتنا ، وإلى تكون ميراث الأمة الإسلامية ؟ وما هو الطابع الأساسى المميز لهذه الأمة ، أو الحضارة الإسلامية الحقيقية ، أى الطابع الذى يعبر عن جوهرها الحقيقى ؟ إن هذا المنهج الذى ينبغى أن فصل إليه سيحدد لنا معلم الطريق ، ويقودنا إلى معرفة الأصالة الإسلامية الفلسفية .

إن الاختلاف فى نظرات الباحثين فى الفلسفة الإسلامية قديماً وحديثاً من الكثرة والاتساع بمكان كبير . فقد جحد بعض الكتاب المحدثين المسلمين ، وغالبية الباحثين الأوروبيين ، الفكر الإسلامى كل طرامة وإبداع . وأعلنوا أن الفلسفة الإسلامية هى فلسفة الفلاسفة : الكندى والفارابى وابن سينا وابن باجة وابن طفيل وابن رشد . . . تلك الطائفة التى عرفت باسم « فلاسفة الإسلام » . وحاولوا بمنهج مقارن أن يبينوا التطابق التام بين ما يسمى « فلسفة إسلامية » والفلسفة اليونانية أو الهيلينية القديمة . وحاولوا أن يردوا الأول إلى الثانية مع تفصيلات جزئية ، إن فى منهج العرض أو منهج التنظيم أو التنسيق ، وحاول البعض الآخر أن يبين أصالة المسلمين فى بعض نواحي فلسفتهم ، وأن يظهر ما فيها من عناصر ذاتية أنتجها فلاسفة الإسلام هؤلاء ، خلال تناوهم فلسفة اليونان .

وقد قصر هؤلاء الباحثون جميعاً الفكر الفلسفى الإسلامى فى دائرة واحدة لم يتخطوها ، وهى : الفلسفة الإسلامية على طريقة اليونان . ويحدد هذا المنهج تاريخ الفلسفة الإسلامية بانتقال العلم اليونانى ، فلسفياً كان أو غير فلسفى ، إلى العالم الإسلامى خلال حركة الترجمة المشهورة فى العصر العباسى .

وفى أوائل الأربعينات من هذا القرن ، قام أول أستاذ للفلسفة الإسلامية بكلية الآداب بجامعة القاهرة ، وهو المرحوم العلامة الكبير الأستاذ مصطفى عبد الرزاق ، يحاضر فى رؤية جديدة ، يحاول بواسطتها أن يكشف القناع عن إبداع العقلية الإسلامية فى الفلسفة . . وأما هذه الرؤية ، فهى محاولة عميقة تختلف عن كل المحاولات السابقة فى أنها تلتمس منشأ التفكير الإسلامى الفلسفى فى كتابات المسلمين أنفسهم قبل أن يتصلوا بالفلسفة اليونانية ، وقبل أن يتدروسوها دراسة وافية ، فلما أقبلت هذه الفلسفة اليونانية ، أو ما كانوا يدعونها بالفتنة اليونانية ، بدأ المسلمون يوقنون

بين ما لديهم من تفكير وحضارة دينية وبين هذه الفلسفة الدخيلة الطارئة^(١).

وقرر هذه الرؤية : أنه كان لدى المسلمين تفكير خالص صدروا فيه عن ذاتهم . وتفكير تنسق كان لم فيه أيضاً حظ من الابتكار . وبيننا كل العناية من هذه الرؤية أنها وجهت أنظار الباحثين إلى ناحية جديدة في الفكر الإسلامي ، اعتبرها بعض الباحثين ، فيما بعد ، الناحية المعبرة عن الحضارة الإسلامية كلها ، ولقي يمكن أن يستمد منها الطابع الأساسي المعبر للحضارة الإسلامية^(٢) . . . هذا الطابع الذي تنكب الوصول إليه كثير من الباحثين في تلك الحضارة . أما هذه الناحية من نواحي الفكر الإسلامي فهي : علم الكلام وعلم أصول الفقه . غير أن هذه الرؤية اعتبرت - كما قلنا - فلسفة الكندي والقارابي وابن سينا وابن رشد وغيرهم من شراح فلسفة اليونان ، فلسفة إسلامية فيها أصالة وإبداع ، وفي هذا مجافاة للبحث العلمي الذي أثبت أن هؤلاء الفلاسفة لا يمثلون على الإطلاق فيما تركوا من كتب وصلت إلينا - الأصالة الإسلامية الفلسفية .

وبينى ، لكى نتبين الجانب الأصيل في الفلسفة الإسلامية ، أن نعرض لتختلف الثقافات الفلسفية التى تكون دائرة معارفهم . وقد حصرت هذه الثقافات فيما يأتى :

١ - الفلسفة الإسلامية : وهى فلسفة أرسططاليسية ممزوجة بالأفلاطونية الحديثة أحياناً وبالأفلاطونية أحياناً أخرى ، وقد تناول هذه الفلسفة بعض المفكرين الإسلاميين بمنهج تنسيق ، حاولوا في ضوءه التوفيق بين غطلف للمذهب اليونانية ، ثم حاولوا التوفيق بينها وبين الإسلام ، واصطنعوا في هذا كل وسيلة ممكنة . وقد بدت المحاولة مشوهة وناقصة . . . وتسمى هذه المحاولة « بالفلسفة الإسلامية » ويسمى أصحابها « بفلاسفة الإسلام » .

٢ - التصوف الإسلامى : ويتقسم إلى قسمين : القسم الفلسفى - وهو يشمل مجموعة غطلطة من التفكير اليونانى ، وبخاصة الأفلاطونية الحديثة والمجموعة الهرمسية ، ثم بالتفكير الشرق الغرضى من هندى وبارزى ثم أمشاج من اليهودية والمسيحية والإسلام . ولقسم السنى ويستند على القرآن والسنة ، ويحاول أن يجد فيهما الأصول الحقيقية للتصوف . وقد بنى هذا القسم السنى من التصوف علم الأخلاق في الإسلام ، ويسمى أصحاب تلك المحاولة « بصوفية الإسلام » .

(١) مصطفى عبد الرزاق : تمهيد في تاريخ الفلسفة الإسلامية . (مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر) .

(٢) عل سالى النشار : نتائج البحث عند مفكرى الإسلام (دار الفكر العربي سنة ١٩١٧) ص ٢٢٧ وما بعدها .

٣- علم التوحيد ، أو علم الكلام ، أو علم أصول الدين : وهو علم المجتاهدين من العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية . ويسمى أصحابه بالمتكلمين أو متكلمي الإسلام .

٤- علم أصول الفقه : وهو إدراك القواعد التي تتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية من أدلتها التفصيلية . أو هو نفس القواعد للموصلة ببلوغها إلى استنباط الأحكام . وبمعنى أدق هو منهج الفقه أو منطق ، مقابلاً في ذلك لمنهج الفيلسوف ومنطقه ، ويسمى أصحابه بالأصوليين ، أو علماء أصول الفقه .

٥- علم الاجتماع أو فلسفة السياسة أو فلسفة التاريخ : وقد تناول المسلمون هذا العلم سواء أكان علم اجتماع أو علم سياسة أو فلسفة سياسة أو فلسفة تاريخ ، بدءاً بدين شك فلاسفة المنهج التاريخي في العلم الإسلامي كالمسعودي والبيهقي ثم تفسح عند الطبري والغزالي وانتهى إلى ابن خلدون والملاوي ثم الغزالي ثم ابن تيمية ، وابن قيم الجوزية وابن خلدون وابن الأثير ، خاص كل هؤلاء في علم الاجتماع من ناحية ، وفلسفة السياسة ، وفلسفة التاريخ بحيث نجد دراسات متكاملة في هذا الموضوع .

٦- فلسفة النحو : وهو علم تأثير منهج المسلمين الأصول ولكنه وضع في أصول النحو نظرية فلسفية . إن مباحث اللغة برزها عام ازدهرت في العلم الإسلامي ازدهاراً كبيراً وكانت بلا شك تستند على تفكير فلسفي نابع من بنية اللغة .

١- الإسلام والفلسفة الإسلامية المشائية :

انتقلت الفلسفة اليونانية إلى العلم الإسلامي ، وتابعها بلا شك بعض الإسلاميين فظهر الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد وغيرهم ، وكان علمهم أقرب إلى الشرح والتعليق . وقد أدرك علماء الكلام - ويمثلهم المعتزلة في أول الأمر - مدى القوة الحقيقية بين عناصر هذه الفلسفة وبين عقائد الإسلام فصرحوا ما بدأ النزاع بينهم وبين هؤلاء الفلاسفة ، ثم إنهم إلى الفلسفة اليونانية نفسها . وفي النزاع بين الاثنين أملاً طويلاً لم تحمد جدوه . وحين تكون للمذهب الأشعري ممثلاً للإسلام ، قام رجال الأشاعرة العظام - كالباقلي وإمام الحرمين وغيرهما - متابعين شيخ للمذلة الأول بمجدد الفلاسفة . وبلغ النقاش ذروته حين أعلن الغزالي تكفير « فلسفة الإسلام » أنفسهم باسم الإسلام .

ويبدو أنه كان لا بد من اختلاف الطليحين : فالإسلام قد انتهى إلى وضع الميثاقين وضماً نهائياً ، ولم يترك للعقل مجالاً للاجتهاد في أكثر نواحيها ، وحدد معالمها تحديداً كاملاً ،

ونفى أشد النفي عن تجاوز تلك العلم، لأنها « لا معرلات » وحسب إلى ما لا نهاية وتحاول اكتناه ما لا يحكته ؛ فكان لا بد من الرجوع إلى النص المكتوب . بينا الفلسفة اليونانية بحث مطلق في الوجود من حيث وجود ، تحاول التفسير حيناً استطلاعات . وقد كان الطالع الأساسي المميز للحضارة اليونانية كلها هو النظرة الفلسفية المجردة الشاملة لمسائل الوجود . أو تلك الموهبة النادرة في النظر في المشكلات الاليتافيزيقية أو الأنتولوجية . فماذا فعل تابعهم من المفكرين الإسلاميين ؟

ظهر الكندي والفارابي وابن سينا وأبو البركات البغدادي وابن باجة وابن طفيل وابن رشد وغيرهم واتصل كل واحد من هؤلاء بتلك الفلسفة — على الصورة التي وصلته ، وكتبوا كتباً فلسفية . ولكن ما وصل إلينا عنهم لم يكن شيئاً جليداً .. كان فقط صورة مخططة ومختلة من المشاهدة أو الأفلاطونية أو الأفلاطونية الحديثة مع محاولة غير ناجحة للتوفيق بينها وبين الفكر الإسلامي . —

وقد قلتم محاولات متعلقة من مستشرقين وباحثين عرب لإثبات أن هناك بعض الجلفة والطرافة عند هؤلاء الفلاسفة ممن يدعون بفلاسفة الإسلام ، ولإظهار مميزات خاصة للمذهب : مميزات تجعل هؤلاء الفلاسفة طائفاً خاصاً يبعد بمذهبهم عن الفلسفة الميمنية . ويدعو أن تلك الأبحاث تؤيد تماماً التصديق الشديد بين ما يسمى فلسفة إسلامية وفلسفة هيلينية ، مع وجود بعض اختلافات جزئية لا تغير من جوهر هذه الفلسفة الميمنية ففلاسفة الإسلام على طريقة اليونان ، إنما هم « امتداد » لفلسفة هؤلاء الآخرين ، و« مراكز إسلامية » لفلسفة اليونانية القديمة في عالم جديد . ولم يقبل هذا العالم فلسفتهم ، بل اعتبرها خاطئة عليه لا تملك ولا تمت إليه .

وقد تنبه بعض المستشرقين إلى عدم تمكن فلاسفة الإسلام هؤلاء من الإبداع الفلسفي ، وقلنا أول الأمر أن فلسفتهم هذه هي كل الفلسفة الإسلامية وطول كل منهم أن يحل المسألة تبليلاً خاصاً . ومن أهم من تصدى لبحث تلك المسألة المفكر الفرنسي أرنت ريتان ، وقد حاول ريتان أن يحل قصور هؤلاء الفلاسفة عن الإبداع الفلسفي في ضوء تحليل يمتاز بالعقلية السامية كلها ، إسلامية كانت أو يهودية . ولخص رأيه : أنه يرد كل قصور في هذه العقلية إلى اعتماد فطري طبيعي لإنتاج أمر واحد في دائرة واحدة ، وهذا الشيء المنتج هو التوحيد . ويرى ريتان أنه إذا ما نظرنا نظرة تاريخية لوجدنا أن العقلية السامية لم تستطع أن تنتج غير هذه الفكرة وحدها . وأن هذه الفكرة لم تنشأ لدى هذه العقلية تبليلاً لتفكير طويل واستتلال منظم وانتقال عقل من حالة إلى حالة أخرى ، وإنما انبجث فيها نتيجة لمعامل واستعدادات في صميم الجنس نفسه . وهذه الاستعدادات الجنسية هي في نهاية الأمر غريزة خاصة في الجنس هي « غريزة التوحيد » .. وقد دحه هذه الغريزة إلى أن يؤسس ديناً يتصور في قمته ميلاً واحداً ينسب إليه أعظم القدرات ، أو يجعله خالقاً للسماء والأرض . وقد تجلت هذه الغريزة في باطن هذا الجنس

تجلباً فطرياً ، أى اقتضت في أعماقه على صورة إلهام فكري ساحق طاغ . ويشبه هذا التجلب أو هذا الإلهام بالإلهام الذى أوجد الكلام في الإنسانية كلها . ولدين والفة متشابهان في أن كليهما ليسا وضعيين ، بل نشأ لدى الإنسان نشأة غريزية باطنية . غير أن هذه الغريزة الباطنية ليست الطابع الأساسى للعقلية العامة ، بل هى تعود إلى مميز أعظم يبدو على أوضح شكل في هذا العقل ، وتستطيع بواسطته أن تفسر تماماً قصور العقلية السامية — وبالتالى العقلية الإسلامية — عن الإبداع الفلسفى . أما هذا الطابع فهو : عدم التقييد والتشابك الفكرى ، والإحساس المطلق العام بالوحدة ، أو بمعنى أدق : هما البساطة والوحدة .

ويعبر رينان عن هذه الفكرة تمييزاً كاملاً ، ويقوة حين يقول : « إن هذا الجنس السامى يظهر في كل مقوم من مقوماته غير كامل . وذلك لبساطته » .. وفي فقرة أخرى يقول : « إن أهم عمل للساميين هو أنهم تمكنوا من تبسيط الفكر والعقلية البشرية ، وتخلصوا من التعدد والتعرج والتعقيد الذى كان يهيم فيه تفكير الآريين الذين^(١) ، وخطأ رينان الأكبر : أنه اعتبر أن فلسفة هؤلاء هى الفلسفة الإسلامية الحقة ، وسرى فيها بعد ، أنه سيبته إلى أن إبداع المسلمين الفلسفى إنما هو في نطاق آخر ، ثم إن خطأه الآخر : أنه اعتبر الفلسفة الإسلامية على طريقة اليونان هى نتاج لجنس سامى ، ومن المعروف أن معظم هؤلاء الفلاسفة الإسلاميين المشايخ إنما هم من أصل آرى .

أتى بعد رينان عالم اجتماعى آخر هو لاييه Lapie وقد حاول في كتابه « الحضارات التونسية » Les Civilisations Tunisiennes أن يضع تسميات عامة تمثل الروح الإسلامية . وتمثل عدم إنتاجها في الفلسفة . وأن يقارن بينها وبين الطابع اليهودى فقال : « إن طابع النفس العربية أنها تتجه نحو الماضى ، واليهودية أنها تتجه إلى المستقبل » وفي عبارة أخرى يقول « إن الروح العربية المتجهة نحو الماضى هى التى تكفى لتصرفنا جميع السمات الأخرى للنفس العربية . أما اليهود فلا يعترفون بالماضى ، ويتسوق الحاضر لانشغالهم بالمستقبل ، والمستقبل هو مركز البائنة الذى تتجه إليه جميع ميول الإمبرائلى . أما العربى فلا يشغل إلا بالماضى ، ولم يعد يابه بأى تفسير عقلى أو فلسفى مما يحيط به ، وأن ما يشغله هو البكاء على الآثار والدمع » ويبدو أن هذه الفكرة خاطئة في ذاتها . حقاً إن الجنس العربى يعيش في كثير من حياته الفكرية على تراث للماضى ، ولكن اليهودى ليس أقل منه تمسكاً بهذا التراث ، بل إنه يحيا على هذا الماضى حياة كاملة . وقد استوعب هذا الجنس كل شئ ، ولكن لم يستوعبه هو شئ ، غير أنه اختطف عن الجنس العربى بأن مقوم هذا الجنس الأخير هو النظرة إلى الماضى ، وعدم الاكتراث بالحاضر أو المستقبل .

وحاول المشرق الفرنسي جوثيه Gauthier ، أن يفسر علم إبلاغ الإسلاميين الفلسفي ، فذهب إلى أن الجنس العري إنما احتفظ ببقائه وبمقلته الأصلية بحماية من وطنه . أما الجنس اليهودي فقد انطوى على نفسه ، لأن الدين هو الذي تطلب منه هذا . وذهب جوثيه إلى أن الدين اليهودي ، وهو وحده من بين الأديان الثلاثة الكبيرة ، الدين الملتق . وهذا هو أهم اختلاف بين الشيعين الساميين الكبيرين^(١).

فاليهود عند جوثيه إذن لم يبدعوا فلسفة لسبب ديني : إن الدين قد أغلق منافذ فكركم . فإذا حاول أن يفسر بعد ذلك قصور العقل العري عن الإبداع الفلسفي ، أتى بفكرة جديدة ، وذلك الفكرة هي أن عقلية الشعب العري إنما تعود إلى ظروف البيئة المتغيرة . تلك البيئة التي تستقل من المدوخ إلى العاصفة . من كتيب مرتفع في جهة من الجهات إلى أرض سهلة منبسطة ، وتستقل من الحرارة القاسية نهاراً إلى البرودة القاسية ليلاً . كل هذا جعل من العقلية العربية عقلية صحراوية ، تستقل من الضد إلى الضد ومن التقيض إلى التقيض ، من الرحمة إلى القسوة ، من السخاء إلى البخل إلخ . ليس هناك وسائط يقف عندها هذا العقل ، وليست انتقالات الماطقة . وذلك هو الطابع الأساسي للحضارة العربية السامية : الانتقال من طرف إلى طرف ومقابل الأضداد في نظر العربي . ولم يحاول العري على الإطلاق أن يبحث المسائل بتلك النظرة للوقت المقارنة فيضهما في وحدة متناسقة . لم يجمع ، ولم يقارن ، ولم يركب ، بل الضد عنده مقابل الضد ، بينما استطاعت العقلية الآرية أن تجمع ، وأن تقارن ، وأن تركب ، وأن تصل بين الأضداد ، وأن تضع هذا كله في وحدة متناسقة . فالفكر السامي فكر مفرق ، والفكر الآري فكر منسق .

وحاول جوثيه أن يثبت فكرته بشواهد استلها من نظرة الفلسفة الإسلامية المشائية إلى بعض المشاكل . فالصلة بين الله والعالم عند الفلاسفة اليونانيين صلة متصلة ، ثم أتى الإسلاميون بعد ذلك فأخلوا الفكرة اليونانية ووضعوها بين العالم والله ، أو بين الخالق والخلق ، وسائط متعددة ، فظهرت مشكلة العقول العشرة ، أما المسلمون فلم يفهموا إطلاقاً فكرة عدم الإخلال هذه ، بل تصوروا خلافاً مطلقاً أجوف فارغاً بين العوالم المختلفة . وحاجم الفقهاء – وهم المدطون للفكر الإسلامي الأصيل – فكرة العقول ، ووزى هذا بوضوح لدى مفكر ممتاز هو تقي الدين بن تيمية وغيره من المهكرين .

يخطئ جوثيه نفس الخطأ الذي وقع فيه ريتان ، فيعتبر فلاسفة الإسلام ممثليين للجنس

Gauthier. Introduction à l'étude de la philosophie musulmane P. 1-17. (١)

وانظر أيضاً الترجمة العربية للكتاب الدكتور محمد يوسف موسى .

العربي قبل ، ونحن نعلم أن الفارابي وابن سينا أكبر هؤلاء الفلاسفة ، كريمان . ثم إن جوتيه يقصر الفلسفة الإسلامية على هذا النوع من الفلسفة وهو خطأ .

وإذا استقرنا حوادث التاريخ تبين لنا بوضوح أن تلك الانتقادات المخطئة التي وجهها هؤلاء المستشرقون إلى المسلمين ، أو إلى الفكر الإسلامي عامة ، لا تقوم على أساس علمي : إننا نتفق مع أرنست ريتان في أن المفكرين الإسلاميين لا « المسلمين » قبلوا الفلسفة اليونانية قبولاً يكاد يكون تاماً ولم يدعوا فيها إبداعاً جوهرياً . ولكننا لا نقبل إطلاقاً القول بأن علم إبداعهم هذا إنما يعود إلى قصور مادي أو فيسيولوجي في الجنس العربي أو في الجنس السامي نفسه . لقد استطاع هذا الجنس في محيطات أخرى أن يدع وأن يقيم مذاهب فلسفية . وسرى ريتان نفسه يعرف بعقيدة المسلمين وأصالتهم في علم الكلام فيقول : « إن ذاتية العرب وعقريتهم الحقيقية إنما ينبغي أن تنتمس لدى الطوائف الإسلامية الدينية » وسرى أن هذه الطوائف الدينية — مستقلة إلى التران والسنة — وضعت أفكاراً ميتافيزيقية مقابلة لميتافيزيقا اليونان . بل سرى أن من هاجم فلسفة اليونان منهم ينشئ مذاهب فلسفية في كل ما خاض فيه اليونان ... فالفقه والحلوف والوجود والملة والمولود والحركة ، والحللاء والملاء ... إلخ لما مفهوماتها الإسلامية . وينبغي أن نفرق دائماً بين « إسلاميين » يحملون أسماء إسلامية وقد قبلوا التراث اليوناني في كلياته وحاولوا التوفيق بينه وبين الإسلام ، وبين « مسلمين » صدروا في فلسفتهم عن التران والسنة وعبروا تعبيراً داخلياً عن بنية المجتمع الإسلامي الذي عاشوا فيه ، وتخلوه أو تمثلهم ، لم يدع الأولون شيئاً ، كانوا شراسعاً للفكر اليوناني ، أشبه ما يكون بالشرح الإسكندرانيين للتأخرين . أما الآخرون فكانوا للفلسفة الإسلام على الحقيقة ، والمعبرين عن بنيانه الفكرية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية .

كذلك أخطأ جوتيه حين حاول أن يثبت أن الفكر الإسلامي تنقصه موهبة التنسيق والتجميع في البحث الفلسفي وغير الفلسفي . إن ميزة الفلسفة الإسلامية المشائية نفسها أنها فلسفة موقفة منسقة . ثم إننا لا ننسى أيضاً أن المسلمين تسقوا وركبوا المذاهب في علم التوحيد ، وفي علم أصول الفقه ، وفي غيرها من العلوم العقلية . وقد رأينا في الفصل السابق حركة تركيب المسج التجريبي ، حركة عقلية لم يظفر بها اليونان من قبل ولا غير اليونان من الأمم .

٢ - الإسلام والتصوف :

كان الإسلام عدواً كبيراً لفلسفة كما سبق أن ذكرنا ، إذا ما اعتبرنا الفلسفة بحثاً ميتافيزيقياً أو وجودياً ولم تكن طبيعة الإسلام لتحتمل هذه الدراسات . وقد حدد التران وحددت السنة ميتافيزيقا للمسلمين ، لما هو موقف الإسلام من التصوف — وهو شبهه بالفلسفة في فواح متعلدة ؟ فالتصوف أيضاً بحث ميتافيزيقي من ناحية ويقوم من ناحية أخرى على فكرة الزهد . لقد نشأ

التصوف أول الأمر في أحضان الكتاب والسنة في صورة الزهد ، وسرعى أنظار بعض الخاصة من المسلمين « المعاني للرقبة » في القرآن ذات الطابع الخلقى العميق ، ورأوا فيها « حقائق خفية » أعمق مما يرى الناس . وصادت نزعات القلق في صدور الخلق من هؤلاء الناس حين اتدفع المسلمون وتزاحموا في غمار الحياة ، فلجأوا إلى هذه المعاني ، يعمقون فيها ، ويخلون فيها الملجأ ، وبهذا نرى القرآن - الذي وضع الميثافيزيقا كما وضع الشريعة - يصبح كتاب « تأمل غني » في رأى الكثير من مفكرى الإسلام . وكما حاول فلاسفة الإسلام أن يدخلوا عقائد اليونان الميثافيزيقية في عقول المسلمين ، نرى بعض صوفية الإسلام يلجأون في التصوف إلى بحث ميثافيزيقى تأثر بكل ما حوله من فلسفات ... أدخلوا من الفيدا الهندى وأدخلوا من الإشراقية الفارسية ، واستمدوا من الفيزيى الأفلوطينى ، وتأثروا بأفلاطون وأرسطو ، ثم جعلوا مصدراً هاماً في المجموعات الهرمسية ، وانتهوا إلى عقائد مختلفة أهمها عقيدة الحلول ، وعقيدة وحدة الوجود .

أما عقيدة الحلول ، فلا يوافق الإسلام على حلول الخالق في المخلوق أو استغراق المخلوق في الخالق ، والإسلام يميز طبيعة كل منهما ، ولما أنكر على المسيحية فكرة الحلول ، وما تؤدبه من نقلة وحركة وتحيز تستحيل عند المسلمين على الله ، ثم أنكر بعد - على الصوفية الحلولية - تلك الفكرة ببها .

ولا يتفق الإسلام مع عقيدة الرحلة لأن فيها انفصلاً من عقيدته الأصلية « لا إله إلا الله » إلى عقيدة التصوف القلبنى « لا موجود في الحقيقة إلا الله » وسياق كل عقيدتهما يتبنى بنا إلى نتائج مخالفة أشد المخالفة لنتائج الأخرى ؛ وقد أنتج كل هذا نزاعاً بين الصوفية والفلاسفة والفقهاء من ناحية ، وبين الأولين والمتكلمين من ناحية أخرى وقد حدث هنا منذ القرون الأولى الإسلامية .

ولكن التصوف السنى سار في طريقه . ينكر على التصوف القلبنى أكثر عقائده وأبعده من مذاهب ناشئة . وبدأ يحدد معالنه وسيطر على الجانب الخلقى في العالم الإسلامى . بدأ من القرآن والسنة وانتهى إليهما ، وبثل التصوف السنى - المجتمع الإسلامى من وجهة نظر خاصة . كان هذا التصوف ثورة اجتماعية على الترف العقلى من ناحية - متمثلاً من وجهة نظر الصوفية في الفلاسفة والكلام ؛ والترف الاجتماعى والاقتصادى متمثلاً في الطبقة العليا من أشراف الدولة وكبار التجار . وانتقل إلينا تراث خالد يحوى مذاهب متنافسة كاملة التناقض ، ويمثلنا عن أدق الحركات العقلية ، ويضع الملعب اللغوى في الإسلام ، ويكشف فكرة الضمير ، وهى فكرة لم تعمل إليها أوروبا إلا حديثاً على يد بطر الأخلاق الإنجليزى ، كما أن التصوف السنى إنما كان ثورة الضعفاء والفقراء على مجتمع سادته التحلل الاجتماعى والاقتصادى .

٣ - الإسلام وعلم الكلام :

علم الكلام أو علم التوحيد أو علم أصول الدين ، كما سبق تعريفه ، علم يتضمن الحاجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية . وهذا العلم - فيما أعتقد هو النتاج الخاص للمسلمين وقد صدر هذا العلم عن بناء المجتمع الإسلامي ، وقد كان البعض منه نزوات حيوية ، والبعض منه ثورات حيوية . ثم تكون البنيان نهائياً . وصدر المسلمون فيه عن ذاتهم . وما لا شك فيه أن المتكلمين ، وقد كانوا في وسط فلسفي وأمام هجمات فلسفية من أديان مختلفة ، وعقائد فلسفية متعددة ومذاهب شرقية متشعبة في البلاد التي فتحوها ، قد أدخلوا منها بعض الأفكار الجزئية . ولكن علم الكلام بقي في جوهره العام ، حتى القرن الخامس ، إسلامياً بحتاً . وبعد هذا شابهه عناصر يونانية و مزج بالعلوم الفلسفية . ولكن قهواء المسلمين لم يوافقوا على هذا المزج وقاوموه مقاومة عنيفة ، واعتبروا من قام بهذا العمل من المتكلمين مبتدعة . وما لا شك فيه أيضاً أن متكلمي الإسلام تكلموا في الميتافيزيقا أو المسائل الميتافيزيقية ، وفي هذا تنكب عن الفكرة العامة التي ينادى بها الإسلام . ولكن دعاهم إلى هذا حاجات ملحة وأخطار كانت تهدد مجتمعاتهم ، أهمها أن يردوا الهجوم الذي قام به على الإسلام آباء المسيحية إبان ذلك الوقت . وقد بدأ آباء الكنيسة منذ دخل المسلمون بلاد المسيحيين يهاجمون الإسلام هجوماً عنيفاً ، ويتكلمون عن « طيبة المسيح » وعن « الكلمة » ، ومعنى تلك الطبيعة ومعنى الكلمة في كتابات المسلمين أنفسهم .

وسنرى في نطاق علم الكلام : المذاهب الفلسفية الكبرى ، وعمل المسلمين الباهر في تفسير الكون ، واكتشاف القوانين الوجودية ، وقوصلهم إلى مفهوم الوجود والحركة وللملة يخالف اليونان ، ويسبقون به مفكرى أوروبا المحدثين وفلاسفتها .

٤ - الإسلام وعلم أصول الفقه :

اعتبر علم أصول الفقه منهج الفقيه أو منطقته مقابلاً لمنهج الفيلسوف ومنطقته . وقد كان علم الأصول علماً معني به منذ أن وضع بعض قواعد الصحابة ، حين تكلموا عن نقد الأخبار وعن القياس ، كما قلنا في القسم الثاني من المقالة ، ثم أضاف إليه التابعون بعد ذلك عناصر متعددة ، ثم وضعه الشافعي وتلاميذه في صورة كاملة ، ثم تناوله المعتزلة والأشاعرة بعد ذلك بالتعديل حتى أقاموه علماً كاملاً في صورة بارعة . وفي هذا المجال أنتجوا تفكيراً منطقياً جديداً وكشفوا عن المنهج التجريبي الذي عرفته أوروبا بعد ذلك وشارت في ضوئه إلى حضارتها الحديثة .

كان هذا العلم منهجاً للأصوليين علمة ، أى علماء أصول الفقه وعلماء أصول الدين .
واخطط العلماء - الفقه والكلام - في الصور المتأخرة اختلافاً كبيراً بحيث كان الأصوليون
أو علماء أصول الفقه يبدون كتبهم بمقدمات كلامية ، وعلماء أصول الدين أو المتكلمون يبدون
كتبهم يبحث في مدارك القول هو في الحقيقة أجزاء من المنهج الأصولي المنطقي . ولأننى علم
أصول الفقه إلى مذهب فلسفى متكامل - نظرية في المعرفة ، ونظرية في المنهج ، وتطبيق لهذا
المنهج ، ثم بحث ميتافيزيقى وفيزيقى وأخلاقى .

٥ - الإسلام وعلم الاجتماع أو فلسفة السياسة أو فلسفة التاريخ :

لقد وضع الإسلام سواء في القرآن أو في الحديث نظرية عامة في السياسة أو في الإمامة أو
في الخلافة . وما لبث المسلمون أن اختلفوا في التفسير . ونتج عن هذا الاختلاف حروب دامية
بينهم وتكونت الفرق السياسية ، واستخدمت كل فرقة أسلحة عظيمة في تصوير مذاهبها ،
وكتب التاريخ ، كتبه بلا شك فلاسفة تاريخ ، كل من وجهة نظره ، ونتج عن هذا أيضاً الخوض
في تفسير الظواهر الاجتماعية فشأ علم الاجتماع . وأنا أعلم أن أبحاثاً كثيرة صدرت عن كل هذه
الموضوعات في العالم الحديث ، قلدها مستشرقون ، كما خاض فيها باحثون مسلمون والمشكلة في
هذه الثقافات المتعددة من الفكر الإسلامى أنها تتطلب معرفة دقيقة بالبنى الفقهية والكلامية
والسياسية والتاريخية . لا يمكن أبداً أن تفسر المأوردي ونظريته في السياسة بدون أن تعرف الفقه
وتطوره . الفقه سجل اجتماعى لحياة المسلمين ، وهو فقه متطور حركى يصور الظواهر الاجتماعية
التي أحاطت وعاش فيها المسلمون ، ولا بد من معرفة التاريخ فهو مادة للبحث في الظواهر
الدانية وغير الدانية ، تصور أعماق ما اعتلج في فكر المسلمين ، كما يصور حياتهم الخارجية ،
ويحتاج البحث أيضاً إلى معرفة بالثقة حتى يتمكن من التفاضل إلى أعماق المفاهيم السياسية والاجتماعية
والتاريخية . ومثال آخر هو مثال المقامة الخلفوية لا يمكن فهمها أو النوص في أعماقها بدون
معرفة مصادرها ولواحقها . من أين استمد ابن خلدون مادته ، إن من الواضح أنه أخذ هذه المادة
من تاريخ المسلمين وغيره من الأمم . كما استند بعمق على البناء الفقهى والكلامى للفكر الإسلامى .

وكان الفكر السياسى عن المسلمين يقابل رد فعل لفلسفة سياسة يونانية وقارسية نقلها إلى
العالم الإسلامى عبد الله بن المقفع ثم حلد من مفكرى الموالى من بعده ، كما نقلها الفارابى والفلاسفة
من بعده . كان هناك إذن تياران في علم السياسة تيار مسلم بحث ، وتيار إسلامى منسق موثق .

٦ - الإسلام وفلسفة النحو :

إن ظهور النحو في العالم الإسلامى كان ظاهرة من أهم الظواهر كان لا بد أن تبحث من
وجهة نظر فكرية عقلية . لقد كانت اللغة من حيث هى لغة المبرر الأكبر عن للدولة الإسلامية

الجديدة حين هدأت الفتوح وتكلفتها أجناس المسلمين المختلفة أو بمعنى أدق أكد الإسلام دولة هذه اللغة . وكان في هذه اللغة تراث المسلمين جميعاً ، وتكون النحو شيئاً فشيئاً مستنداً على دواع لغوية أول الأمر ، ثم ما ثبت أن اتضح في صورته للكاملة على يد ابن الأثير في القرن الخامس الهجري ، ولا شك أنه تأثر بأصول الفقه ، وفي أعماق اللغة ، وفي جوانب النحو فلسفة إسلامية خالصة : فكرة الزمان . الماضي والحاضر والمستقبل ، فكرة العلية . فكرة القياس العقلي النحوي . وفي إيجاز كل مقولات العقل الإسلامي إنما ينبغي أن تستمد في أعماق النحو واللغة ، بل انعكس الأمر حتى لدى الصوفية ، فقد كتبوا في أجروية التصوف أو بمعنى آخر حاولوا تطبيق منهج الإشارة والدلالة على أجزاء النحو المختلفة .

آراء عامة عن الفلسفة الإسلامية :

أولاً : إن بعض مؤرخي الفلسفة ممن بحثوا هذا الموضوع تكلموا عن فلسفة عربية ، ونحن لا نتكلم عن هذا إطلاقاً ، وإنما نتكلم عن فلسفة إسلامية وإلا أخرجنا عن نطاق بحثنا أغلب المفكرين المسلمين ، فقد كان أغلب هؤلاء المفكرين من الموالى ، حقاً نشأ كثيرون من العرب نشأة علمية وقاموا ببلور هام في تاريخ الفكر الإسلامي ، ولكن قام علماء فارس ، من الذين اعتنقوا الإسلام عن حق ويقين ، ببلور بارز هام في إقامة هذا الفكر وتجميعه .

ثانياً : إذا ما تكلمنا عن هذه الأمة الإسلامية واجهنا الإسلام ، وهو المقوم الأعظم لهذه الأمة ، صبغها بصبغته ، ولونها في كل مظاهر الحياة بلونه ، ودعاها إلى الكتابة بلغته ، واشترك في هذه الصيغة جميع الأجناس التي اعتنقت . ونحن لا ننكر إطلاقاً أن من بين من دخلوا فيه من حاولوا أن يصوروه بصورة أديانهم السابقة . وهذه الحركات الناشئة ستأخذ صوراً معينة سنكتشف عنها في بحثنا للشيعنة الغالية . فستظهر الشيعة الغالية ، وسيظهر التصوف الفلسفي وما فيه من عقائد تخالف جوهر الإسلام . ولكن إنما نحن نبحث عن فلسفة إسلامية وروح إسلامية خالصة .

ثالثاً : إن الإسلام حال دون الأبحاث الميتافيزيقية على طريقة اليونان لسببين رئيسيين هما :

١ - قصور العقل الإنساني عن التوصل إلى « الشيء في ذاته » ، إلى الكنه ، إلى « الماهية » . وهذا ما عبر عنه علماء السلف في جملة مواضع مستندين في هذا إلى أخبار عن النبي وعن الصحابة والسلف تثبت هذا إلباناً تاماً ، وتدل دلالة واضحة على ما كان يحتلج في نفوسهم من خوف شديد تجاه الميل نحو البحث في « ما بعد الطبيعة » أو في البحث في تلك المسائل التوقيفية التي لم يشأ الوحي أن يكشف عنها للنبي نفسه ، لقد حدد القرآن مسائل ما بعد الطبيعة تحديداً تاماً ، ويطلب عدم الخوض فيما خلقها ، طلب منا أن نبحث في الكون وآفاقه ولكن لا نحاول

أن نبحت في « الجوهر » الذي لا نصل إلى حقيقته ، أى أن نبحت فقط عن « الخصائص » ولا نبحت إطلاقاً عن « الماهية » .

٢- إن الميتافيزيقا اليونانية نتاج العبقريّة الشخصية اليونانية أو عمل الذات اليونانية . وبرغم ما يبدو في المذاهب اليونانية من تعارض ، إلا أنها تعبير خاص متناسق عن ذات مفسرة في عالم متشائم . والإسلام ينكر هيّان ذات مفكرة في التفسير الجودى ، ولا يوافق على تصوير الكون تصويراً خاصاً ذاتياً غائلاً لما وضع من صورة حميقة . أى أن الميتافيزيقا نتاج العبقريّة الذاتية في تأملها للوجود . وفي محاولتها الوصول إلى ما يقوم عليه الوجود من علل وبادئ . بينا الإسلام دين اجتماعى ينكر التوحد ، لأن في هذا إختلالاً قاسياً بوحلته العامة أو بتسيجه المضموى العام ككانن حى ، وتهديداً خطيراً للمذهب الاجتماعى . وقد شغلت فكرة « الإجماع » حيزاً كبيراً من تفكيره ، وسرى المسلمين ييخون تلك الفكرة بحثاً وإفياً ، مع أنها لم تتحقق إطلاقاً (إجماع مجتهدى أمة محمد صلى الله عليه وسلم على أمر من الأمور ، وإجماعهم جميعهم) وبالرغم من عدم تحققها فقد شغلت مكاناً ممتازاً في مجامعهم وفي حلقاتهم . وعلى العموم نستطيع من هذا أن نفسر مهاجمة فقهاء المسلمين للفلسفة اليونانية هجوماً عنيفاً ، فقد كانت هذه الفلسفة من ناحية أخرى ، عملاً ذاتياً لا يفتق والإجماع .

رابعاً : إن البنية الاجتماعية والفنوية للمجتمع العربى وبالتالي للمجتمع الإسلامى ، تختلف اختلافاً بيناً عن بقية المجتمع اليونانى ولغته . فكان لا بد من ظهور فكر فلسفى أصيل ينبع عن المجتمع الإسلامى .

• • •

والآن نرى أن « القرآن » قد ألمّ المسلمين « ميتافيزيقاهم » ولم يرد شيئاً ورامها - ولكنهم

ما لبثوا أن خاضوا - في ضوء القرآن - في أدق المعانى الفلسفية . ثم إن الإسلام أيضاً

وضع من أوضاع الحياة العملية ، حيث دعا للمسلمين إلى العلم والتجريب ، فعانوا العلم

والتجريب ، وأقاموا المنهج التجريبى . وسنحاول أن نفسر في الباب المقبل نشأة الفلسفة الإسلامية

والعوامل التى دعت إلى هذه النشأة .

الباب الثاني

نشأة الفلسفة الإسلامية

العوامل الخارجية والعوامل الداخلية

شغل المسلمون إذن منذ نزول القرآن بوضع فلسفتهم العملية ، وقد رأوا دعوة القرآن في السيطرة على الحياة ، و « تملكها » . وتكونت الحلقة العلمية الأولى من الصحابة ، أصحاب الرأي ، وانفتح أصحاب الرأي من الصحابة يضمن الأصول للمذهب التجريبي . والنصوص ، كما قلت واضحة كل الوضوح ، في اتجاه المسلمين إلى هذا الاتجاه الإنساني ، لم تشغلهم السماء لأنهم آمنوا بأن القرآن كفاهم هذا العالم ، ووضع لهم أصول النسيات وبين لهم آفاق العقل الإنساني ومدى فاعليته ، فلم يرد منهم أن يخوضوا في علل الوجود ، في هذه الشجرة التي تمتد أغصانها وتتسع طولاً وعرضاً ، وفي أعلى هذه الشجرة : علة العال . كانت ميتافيزيقا القرآن تملأ العقل والقلب فلم يتجاوز أصحاب القرآن حدوده ، وانتهوا إليه وفيه . وساروا في دعوته المنهجية إلى « سير » الحياة الإنسانية ومطالبها ، بقياس جزئياتها ، بنظر عقل في أحكام العبادات . ومنذ اليوم الأول يتضح لباحث الحضارات التناقض القاسي بين الفلسفة الجليدية وبين فلسفة يونان ، لقد احترق اليونان التجربة والتجريب ، أما العرب قرأوا فيها الطريق لسيادة الحياة . ومنذ اليوم الأول للإسلام أدرك المسلمون أنهم لن يشغلوا « بالخيبر » أو « بالمهاجرة » أو « بالكنة » وكل التصورات العليا النهائية الروح اليوناني ، وإنما يشغلون فقط « بالخواص » وإدراج الخواص في نسق منهجي متكامل . وقد كان هذا شغل الروح الإسلامي الجليد وجمه . فلما أتى - فيما بعد - منطق أرسطو أكبر معبر عن روح اليونان ، لفظ حتماً ، ووصل الأمر إلى إعلان تكفير من يشتغل به . ولم يكن هذا الإعلان نقاشاً عن ضيق أفق أو تروم ملهي وإنما كان إعلاناً صادراً عن روح الحضارة الإسلامية وروح القرآن الإلهي الذي دعا إلى وضع منهج ومنطق مغتلف في كل خصائصه عن منطق أرسطو ، روح الحضارة اليونانية . هنا نشأت الفلسفة الإسلامية الحقيقية . . . ولست الفلسفة إلا تمهيداً عن روح الحضارة لجمع من المجتمعات .

زهد المسلمون الأوائل إذن في أي بحث يتناول مسائل الميتافيزيقا . وقد رأوا أن طبيعة عملهم الذي رجمه القرآن لم هو تحقيق الأفعال الإنسانية وتجنب المسائل الاعتقادية الجليدية . وقد سيطرت على معظم الصحابة هذه النزعة العملية التي تنأى عن البحث في الشيء في ذاته ، وفي

« الجهر والأعيان » فأعطوا بها . ولم يحاول أحد منهم في عهد النبي ولا بعده اللهم إلا نادراً — أن يتكلم في المسائل الاعتقادية . ثم حاول الأئمة العظام من المسلمين السير على سنتهم ، وأن يحثوا المسلمين الخوض في المسائل الغيبية ، معطين أنها « مراد في الدين » ، وأنها أوزنت من قبل الأئمة السابقة العداوة والبغضاء ، ومزقت وحلة أديانهم وتماسكها . ولذلك ظهر علماء الآثار متمسكين بهذه النزعة العملية لا يتجاوزونها . وكتب الأحاديث «للقفه مملوكة بأحاديث متعددة عن النبي وعن الصحابة وعن التابعين ، تنهى عن الخوض في المسائل الجدلية الاعتقادية ، وهي التي لم يطلب النبي الخوض فيها . . . العلم علم محمد فقط ، وليس هناك إلا علم واحد يميز الاشتغال به ، ولا يمكن أن يتخطى الإنسان هذا العلم » الموروث عن النبي صلى الله عليه وسلم ، وهو الذي يستحق أن يسمى علماً وما سواه إما أن يكون علماً ، فلا يكون نافعاً ، وإما أن لا يكون علماً وإن سمي به ، ولئن كان علماً نافعاً ، فلا بد أن يكون في ميراث محمد صلى الله عليه وسلم .^(١)

تلك هي نشأة الدراسات الفلسفية الإسلامية الحققة ، وسيرها الظاهر ، حتى تطورت بعد ذلك . ولكن تطورها كان أولاً في نطاق العمل فقط ، نائية ما استطاعت عن كل بحث ميتافيزيقي .

ولكن إذا كان القرآن « ميتافيزيقياً قائماً بذاتها » وإذا كان القرآن قد دعا إلى قبول ميتافيزيقاه وعدم الخوض فيها . فلماذا إذن قام علم الكلام ، وظهر متكلمو الإسلام ، وعلم الكلام بحث فلسفي ؟ إنه حقا يختلف عن الفلسفة المشائية الميتافيزيقية في كثير من أصولها ، ويستمد من القرآن مادته ، ولكنه كان في جوهره بحثاً ميتافيزيقياً . كيف نولق إذن بين قيام هذا العلم على أسس فلسفية ، وبين قولنا إن الإسلام لم يدع إلى قيام فلسفة ميتافيزيقية ، حتى ولو قامت على أصوله ؟

هنا مشكلة بدء الفلسفة الإسلامية الميتافيزيقية أو نشأة التفكير الفلسفي الإسلامي .

اختطف الباحثون في تحليل نشأة هذا النوع من الفلسفة عند المسلمين . ذهب البعض إلى أننا لا نستطيع أن نجد أمة من الأمم صفة الفكر والفلسف الميتافيزيقي ، وأن المسلمين اندفعوا — بطبيعتهم الإنسانية — إلى البحث الفلسفي : إن القرآن والحديث آتى لم بالأصل « الميتافيزيقي » أن الله ذات وله أسماء ، فكان لابد أن يتساءلوا ما هي حقيقة « الذات » وحقيقة « الاسم » وكان لابد أن يحدوا الصلة بين الاثنين . ومن « الله وذاته وصفاته » انجهموا إلى البحث في « العلم » : خلق هذا العلم من لا شيء ، فكان لابد أن يسحوا في « حدوث المادة » وأن يضموا المذهب الفلسفي . وتكلم القرآن عن « اختيار الإنسان وحيره » ، فكان عليهم أن يقيموا مذهبهم

في حرية الإرادة الإنسانية أوفى علم حريتها .. إلخ فأتصوروا أجمل النظريات وأدق المذاهب ، ولم يركبوا جانباً من جوانب الفكر الفلسفي إلا وأشبعوه بحثاً . إنهم لم يفعلوا كل هذا إلا نتيجة لروح فلسفي حقيق داخلي .

ولكن هذا القول ينتكب الواقع تنكباً شديداً . إن الإسلام في ذاته لا يدعو إلى قيام مذهب فلسفي ميتافيزيقي ، يفسر ميتافيزيقاه القرآنية الحديثة أنه وضعها وقرر أنها مسائل توفيقية ، وأنه لا مجال لتوفيق العقل فيها . ولكننا نرى جماعة من « خاصة المسلمين » ومن « خاص علمائهم » يقومون بوضع المذاهب الفلسفية الميتافيزيقية والفيزيقية ، ويتعصب الإسلام الرسمي تجاه هذه الحركة إلى رأيين : رأى يرى أن هؤلاء يقومون بأعظم عمل ذكري في تدعيم الميتافيزيقا القرآنية وشرحها ، فهم مفسرو هذه الميتافيزيقا وشرحها ، ورأى يرى أن هؤلاء قد خاضوا في طريق وعر ، من الخير أن يجنبنا وأنه يؤدي إما إلى الحيرة والقلق ، وإما أن يؤدي إلى البدعة والانحراف عن الميتافيزيقا الإلهية وفي هذا فساد المجتمع . ولكن الرأي الأول قد غلب ، وأيده الإسلام الرسمي سنيّاً كان أو معتزليّاً أو شيعياً . غير أن الرأي الثاني — رأى طائفة السلف — ما زالت له قيمته ، ومن العجب أن يكون لأهل السلف أيضاً ، وقد أنكروا علم الكلام ، مذهب كلامي فلسفي ! لقد هاجموا الكلام ، والفلسفة ، ولكنهم أنشأوا كلاماً وفلسفة !

نستخلص من هذا أن الإسلام لم يدع إلى قيام تفسير لميتافيزيقاه ، ولكن قام هذا التفسير ، فلا بد إذن من أن تكون هناك عوامل خارجية دعت إلى قيام هذه الميتافيزيقا ، ودعت إلى قيامها مستندة على القرآن نفسه .

وقد تسامع البعض : هل لم تكن هناك عوامل داخلية تسببت أيضاً في قيام فلسفة إسلامية . لا أنكر هذا على الإطلاق كان السياسة « دخل » في قيام بعض الفرق الفلسفية الإسلامية . وكانت النشأة — لدى الخروج — ولدى أصحاب مذهب الإرادة الحرة ، ولدى المعتزلة سياسية واجتماعية واقتصادية وقد أدت إلى قيام نزوات حيوية وثورات حيوية ، ولكن جوهر عمل هذه الفرق الكلامية قد تطور إلى مناهضة أعداء الإسلام الخارجية وهذا ما يدعو إلى القول بأهمية العوامل الخارجية مع تقدير العوامل الداخلية .

وسأتكلم عن العوامل الخارجية ثم العوامل الداخلية
أما العوامل الخارجية فهي :

١ — اليهودية :

قابلت اليهودية الإسلام أول نشأته على حدود يثرب ، واشتبكت معه اشتباكات عقلية عنيفة . جادل الرّوحى اليهود في المدينة ، وناقشهم مناقشة عنيفة ، وذكر لهم أنهم غيروا وبلّغوا ، وأنهم كانوا يستفتحون على للمشركين العرب بمجيء نبي جديد ، فلما أتى أنكرهم (وكانوا من قبل

يستفتحون على الذين كفروا - فلما جامع ما عرفوا ، كفروا به ، قلعة الله على الكافرين وحين اعتنق الإسلام يهود آمنوا بالكتاب الإلهي ، نادى القرآن في المشركين (شهد شاهد من بني إسرائيل على مثله فآمن واستكبرتم) . ثم انقلب هذا الاشتباك العلمي إلى حروب عنيفة انتهت باستئصال شأفة اليهود من الحجاز وانتقالهم إلى أذربايجان بالشام . ثم دخل المسلمون الشام ، كما استولوا على اليمن ، وكان فيها عدد من اليهود . ثم إن عدداً كبيراً من اليهود قد فرح إلى الكوفة بعد أن بناها المسلمون ، وكان غلاة الشيعة على اتصال بهم ، وبلغت منذ ذلك الحين مجادلات عنيفة بين علماء الديانتين .

٢ - المسيحية :

وبدا الجدل بين الإسلام والمسيحية - في هضبة الحبشة - في حقيقة المسيح ، في الكلمة وغيرها ، وفي مسائل تدور حول العقيدة الإسلامية في المسيح . ثم أتى وفد نصراني من نصارى نجران إلى المدينة وجدل النبي وقد دعاهم النبي عليه الصلاة والسلام إلى المباحلة ، وصاح القرآن في النصاري صيحته الرهبة (قل تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم ونساءنا ونساءكم وأفسنا وأفُسكم ثم نبيهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين) . ثم وصل الإسلام إلى الشام والعراق ومصر فبدأت المسيحية تنازعه تزامناً فكرياً شديداً : وهنا بدأ التفكير الفلسفي الحقيقي في الإسلام ، إذ بدأ يحدد موضوعاته ومبادئه حول موضوعات الخلاف .

٣ - الفلسفة اليونانية :

كانت الفلسفة اليونانية إحدى العوامل التي دعت إلى نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام ، وكان عن الإسلام - وقد اختلف جرح حضارتها من جرح حضارتها - أن يحدد مذاهبه بالنسبة إليها وأن يستعير بعض المذاهب التي لا تعبر عن حضارة اليونان ، والتي تكون موازنة لحضارته . وسنرى كيف أخذ من الرواقية ، وهي تبتعد أشد الابتعاد عن الفكر اليوناني الحقيقي للمثل للأمة اليونانية .

٤ - المذاهب الغنوصية الشرقية :

قابل الإسلام هذه المذاهب في جميع البلاد التي دخلها بلا استثناء . . . فقابلها في العراق ، وفي إيران ، وقابلها في مصر في شكل يوناني في شكل الأفلاطونية المحدثة . وقد بدأ غنوص تلك المذاهب يعلم في بناء الإسلام منذ قورس الإسلام عقائد تلك المذاهب وقرصوها القديمة ، وكانت من أخطر المذاهب للعلامة التي جالعت الإسلام . . حربه بالسيف والقلم ،

وهاجمته بقسوة وعنف . على أن هذه الدعوة ما زالت آثارها حتى الآن تتمثل في غلاة الشيعة وفي الإسماعيلية وفي البهائية .

اتصل المسلمون بكل هذه الثقافات السابقة ، وبدأت بينهم وبينها مناقشات عدة ، وخلال هذه المناقشات تكونت العقائد الإسلامية الفلسفية .

أما العوامل الداخلية فهي : بيان يتكون شيئاً فشيئاً ، ولكن لا بد لهذا البيان من نزوات حيوية وثورات حيوية ، تتصل بطبيعة البناء الداخلى نفسه والبناء يتكون ، ولكن لا بد من اتصالات داخلية ، واتصالات ذاتية . وأهم هذه العوامل هي :

١ - العوامل السياسية . بدأت هذه العوامل كما سنرى بعد - بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم ، أخذت أول الأمر مظهراً عملياً ، ثم ما لبثت أن خاضت الفلسفة بكل أنواعها .

٢ - العوامل اللغوية : إن الاختلافات اللغوية في المفاهيم القرآنية ، كان لها أكبر الأثر في تفكير الفلاس وتطوره .

٣ - العوامل الاقتصادية : إن الاختلافات حول « الكتوز » - والمال - مال الله أم مال المسلمين .. أدى إلى قيام فكتي الجبر والاختيار ، ثم تكون الفرق السياسية والفكرية والفلسفية .

الفصل الأول

الإسلام واليهودية

لم يكن لليهود قبل الإسلام « تاريخ فكري » أو « أصالة عقلية » أو فلسفية . كانوا في الأرض « أشتنا » يعيشون هنا وهناك ، وقد أنزلت بهم المسيحية ضرباتها العنيفة فتوزعوا في الأرض . ليس ثمة « رباط » عقلي أو فكري سوى لإيمانهم بالتوراة - في محض وإلهام لم يعرفه مجتمع من المجتمعات . وكانوا - حيثما حلوا - المجتمع « المغلق » وظهور الإسلام ، « دين التوحيد » الجديد .

ونادى الإسلام بأن الدين واحد وبأن الشريعة غنطقة . وأن « التوحيد » هو رسالة كل نبي ومصدر بعثه ، وأنه جاء ليضع التوحيد في أبهى صورة وأكملها . وقد قرر أن الرسل والأنبياء قد تتابعوا من قبل ينقلون الإنسانية من طور إلى طور حتى انتهت إلى طورها الأخير على يديه . وأعلن إعلاناً حاسماً أن ما جاء من قبله من رسالات وبعث قد حرفت وبلدت .

وقد كانت رسالة القرآن في أولها متجهة نحو تحقيق الوحدةية وتأكيدا أمام من لا يؤمنون بالتوحيد من أبناء إسماعيل . ولكنه حين انتقل إلى يثرب وجد أمامه بني إسرائيل من أبناء إسحاق ، قوماً لا يؤمنون بالوحدةية المطلقة ، يؤمنون بإله واحد لم يقطع . وقد مزجوا ألوهيته بالتجسيم أو بالتشبيه ، ويظنون في التجسيم والتشبيه أشد غلو ، بل يرى مؤرخ يهودي متعصب أن الذين يعتبرون أنفسهم من اليهود في جهات خبير ، ليسوا يهوداً حقاً ، إذ لم يحافظوا على الديانة الإلهية التوحيدية ، ولم يخضعوا لقوانين التلمود خضوعاً تاماً ^(١) . وهذا ما أعلنه القرآن في إصرار . وكان في يهود يثرب أخبار وأمين ، وقد ناقش القرآن اليهود عامة ، كما ناقش يهود يثرب خاصة . أخبارهم وأمينهم . وقد تتبع هؤلاء جميعاً الرسول . ورد عليهم القرآن في مواضع متعددة .

هاجم الإسلام اليهودية وأعلن أنها بلدت كتابها تبديلاً . وخاطب القرآن قلوبهم ، كما خاطب عقولهم . . وكانت أهم نقط الخلاف معهم في بادئ الأمر هي المجتمع الديني المغلق : الدين لإسرائيل فقط . وليس ثمة أنبياء سوى أنبيائهم . فلم يعترفوا بنبو محمد صلى الله عليه وسلم - وكانت هذه هي أهم مشكلة من مشاكل الجدل بين النبي وبين أخبارهم . وقد حملت

(١) إسرائيل ولفنسون : تاريخ اليهود في بلاد العرب ص ١٢ .

إلينا كتب التاريخ أسماء بعض اليهود الذين اعتنقوا الإسلام مستلذين على بشارات بالنيق الجديد من كتبهم أنفسهم ، وقد دار ما كانوا ينادون من أذى شديد صبه عليهم طوائف اليهود . كما ناقشهم القرآن في عدم الاعتراف بنبوة المسيح ، وقد أنكروها اليهود إنكاراً باتاً ، تبعاً لنظرهم في الدين المخلوق .

جادلم القرآن في نظرية الدين المخلوق هنا . وبالتالي في الشريعة الموسوية كلها : هل هي مؤيدة أم لا ، وقد أتى الإسلام بقانون جديد وشريعة جديدة . ولم تفعل المسيحية هنا من قبل . وهذا ما جعل اليهود منذ أول الأمر يرون في الإسلام نظرية دينية جديدة ، تهر النظرية الدينية اليهودية وهي التي تقصر الدين والشريعة ، أو الدين والعمل على بني إسرائيل فقط ، وكانت تقوم مشاحنات وتحديات بين كثير من الصحابة وبين علماء اليهود . ثم قامت الحروب العنيفة بين المسلمين واليهود — بل كان اليهود القوة الثانية ، بعد قريش ، في محاربة الإسلام في مصلحه .

وإذا نظرنا إلى طبيعة اليهودية والإسلام ، فإننا نرى أنهما يختلفان في أشياء ويختلفان في أشياء : يختلفان في أن كلا منهما — كما قلنا — دين وشريعة ، ويختلفان في نظرية التوحيد ، النظرة إلى إله واحد مطلق . كان إله اليهود يوه Jchova إلهاً عالياً ، ولكنهم اعتقدوا أنه أكبر الآلهة ، ثم تطورت فكرة الإله عندهم ، فاعتبروا « يوه » الإله الوحيد وهم شعبه الوحيد ولا إله لغيرهم من البشر . وغيرهم من البشر ليسوا بشراً على الحقيقة . ويختلف الإسلام واليهودية في تجسيم اليهود للإله الواحد ، ونفى الإسلام للتجسيم . ظهر الإسلام ينادى بأنه دين وسط يحاول أن يخفف من غلواء هذه المادية الطاغية اليهودية . وقد هاجم المتكلمون فيما بعد ، طائفة المجسمة ، وشبههم باليهود في منهجهم العقلي . ويختلفان — في أننا لا نجد في العهد القديم نظراً عقلياً في الوجود ، ولا يحاول العهد القديم أن يربط الظواهر الكونية في وحدة فلسفية متسقة ، إنما يصور حوادث الكون كلها خاضعة لقوة قهرية مادية تسيطر ولا يستطيع العقل أن يتساقط إلى كنهها .. أما الإسلام ، فإنه ربط الظواهر الكونية في وحدة فلسفية متسقة وحدد ميثاقاً بقاءاً تحديداً كاملاً ،

ويختلف الإسلام مع اليهودية في صورة الله . فإله العهد القديم جبار متقم ، يقتل لبني إسرائيل ، أبنائه ، وينزل من السماء ، ويحارب معهم ويقتل أعدائهم ، وإله التوراة يتدخل في مجرى التاريخ ويتدخله دورية اليهود ودورة لأعدائهم . حين يغضب على بني إسرائيل ، يركهم لأعدائهم ولأعدائه ، وإذا رضى عنهم ، اتقم من أعدائهم وأعدائه أما إله القرآن ، فهو — إن كان حقاً جباراً متقماً ، فهو أيضاً رحيم ورحمن ، وودود ومحب ، وقواب . وكذلك موسى . نشأة الفكر — أول

فوسى التوراة جبار عنيف ، يقتل ويقاتل ، أما قصة موسى فى القرآن فهي أجمل المعاني النفسية والروحية . ومن العجب أن تلهم قصته بعد ذلك كثيراً من المعاني الصوفية الرقيقة ، « فخلع النعلين فى الوادى المقدس » و « النار المقدسة » و « طوى الكون » و « جبل الطور » و « الحضر وموسى » و « موسى الكلم » و « مقام لن ترانى » أثارت أجمل النظريات الصوفية ، بل نرى الحلّاج فيها بعد ينادى - وقد قطعت قلعه ووزعاه بسيف الشرع - ينادى بأية موسى القرآنية (وصجلت إليك ربى لترضى) فوسى القرآن غير موسى التوراة ، لقد وضعه القرآن فى نسق الأنبياء الإنسانين الذين تنبثق منهم أغنيات الروح ، بينا وضعه اليهود منذ القدم وحتى الآن قاتلاً جباراً ، يقتل من يشاء من غير اليهود ، ولا تحركه غير عاطفة اليهود ، ولا يتجه إلا إلى اليهود . جملة الإسلام « روحاً » وجملة اليهود « مادة » جملة الإسلام « نبياً لإنساناً » وجملة اليهود « نبياً وصفاً » و « قاتلاً سفاحاً » يقتل من يشاء ويلدغ من يشاء ، ويخادع من يشاء ، لبى إسرائيل العتاة ، سائراً فى التيه أربعين عاماً ، يزجر للكون ويرعد ، ويهدد أعداء بنى إسرائيل بالفتنة .

هذا هو الاختلاف بين الأصول الأولى الإسلامية والأصول الأولى اليهودية ، فاختلف الدينان إذن طبيعة ومنهجاً . . . فكيف تطور الخلاف بعد ذلك ، وكيف عاون اليهود على إنشاء فلسفة الإسلام ؟ .

انتقل النزاع إلى أيدى المفسرين من الجاهنيين المفسرين اليهود والمفسرين الإسلاميين - بحث المسلمون من ناحيتهم فى قلب التوراة ، محاطين أن يثبتوا « أنها قد اشتملت على دلالات وآيات تدل على كون شريعة المصطفى عليه السلام وكون صاحب الشريعة صادقاً . بل ما حرفوه وغيروه وبدلوه إما تحريفاً من حيث الكتابة والصورة ، وإما تحريفاً من حيث التفسير والتأويل »^(١) أما من حيث الكتابة والصورة ، فقد أعلن المفسرون الإسلاميون أن التوراة خضعت لتغييرات وتحريفات وحلف منها الكثير . وأما من الناحية الثانية فقد اندغموا نحو تحقيق نص التوراة الموجود بين أيديهم يحملون فيه البشارات الكبرى بظهور محمد صلى الله عليه وسلم . ألم تذكر التوراة إبراهيم عليه السلام وابنه إسماعيل ، ودعاه إبراهيم لابنه وزريته بجانب البيت المعظم وإجابة الرب إياه : (أنى باركت على إسماعيل وأولاده وأظهرهم على الأمم كلهم ، سأبعت فيهم رسولاً منهم ، يلو آياتي)^(٢) ، فلما ظهر ابن إسماعيل الأخير ، من على جبال مكة ، يدعو الناس إلى التوحيد فى أبهى صورة ، خالفاً من شوائب التشبيه والتجسد لم يصدق به اليهود ؟ .

(١) نفس المصدر : نفس الحقيقة .

(٢) للشهرستانى : الملل والنحل - ج ١ ص ١٤

وأعلنت التوراة أن « الله جاء من طور سيناء ، وظهر يساعير ، وعلن بفارانه أوفى نص آخر » جاء الله من سيناء ، وأشرق من ساعير ، واستعلن من فاران « وفي طور سيناء مظهر موسى في الوادئ المقدس ، ويساعير — جبال فلسطين — مظهر عيسى عليه السلام ، وفي فاران — جبال مكة الجحيلة — أعلن الله رسالته الأخيرة . يواد غير ذى زرع عند بيته المحرم . ولما كانت الأسرار الإلهية والأحوال الربانية في الوحي والتتريل والمنجاة والتأويل على مراتب ثلاث ، مبدأ ووسط وكمال ، والحجى أشبه بالمبدأ ، والظهور بالوسط ، والإعلان بالكمال ، عبرت التوراة عن طلوع صبح الشريعة والتتريل بالجميع على طور سيناء ، وعن طلوع الشمس بالظهور على ساعير ، وعن البلوغ إلى درجة الأكمال والامتواء بالإعلان على فاران^(١) .

ثم تطور النزاع إلى حقيقة الثبوت : هل هي تطور ، أم أن الدين مطلق والشريعة أبدية ؟ فنشأ النزاع في مسألة من أدق المسائل العقلية والأصولية — وهي مسألة « النسخ » .

الشريعة عند اليهود واحدة ولا يمكن نسخها ، وهي ابتدأت بموسى وتمت به ، فلم تكن قبله شريعة إلا حدود عقلية وأحكام مصلحية ، ولم يميزوا النسخ أصلاً ، قالوا : فلا تكون بعده شريعة أخرى ، لأن النسخ في الأوامر بقاء ، ولا يجوز البدء على الله ، ومسائلهم تدور على جواز النسخ ومنعه^(٢) .

أما المسلمون فقد اعتقدوا في جواز نسخ الشريعة ، واعتبروا النسخ تكميلاً لما لا يظلال . ويحيط هذه المسألة بحثاً أصولياً من ناحيتين أولاً : بحثاً أصولياً دينياً أى كلامياً ، من ناحية نسخ الشريعة للشريعة . وثانياً : بحثاً أصولياً فقهياً ، من ناحية نسخ قواعد شرعية لقواعد أخرى في شريعة واحدة من الشرائع .

أما عن الناحية الأولى فقد أنكر المسلمون علم نسخ شريعة موسى « من جهتين :

(١) من جهة السمع (ب) ومن جهة العقل .

أما من ناحية السمع : فقد ذهب اليهود إلى شاهد من شواهدهم ، نقله المسلمون عن العهد القديم ، هو « هذه الشريعة مؤبدة عليكم ولازمة لكم ما دامت السماوات ، لا نسخ لها ولا تبديل » وقد ناقش المسلمون هذه الآية من آيات العهد القديم ، فقالوا بأنها إما أن تكون مكنوية ، لما نزل بالتوراة من تغيير وتبديل ، وإما أن تكون متأولة .

وأما من الناحية العقلية فقد ناقش المسلمون المسألة نقاشاً لطيفاً ، وانتهوا إلى أن النسخ ضرورة إنسانية لا بد منها ، لكي يتوافق الدين مع تطور الحياة الإنسانية . وقد كتب الإمام

(١) نفس المصدر ج ١ ص ٦ .

(٢) الشهرستاني : « الملل والنحل » ج ١ ص ١٢٤ .

المشهور « ابن حزم » صحائف جميلة عن جواز النسخ عند المسلمين ، ثم محاولة إثبات وجود النسخ في جميع أسفار العهد القديم ^(١) .

كما أن لاين حرم نفسه كتاباً في الرد على ابن غرسية اليهودي . وهذا يدل على أن النزاع كان مستمراً بين علماء المسلمين وبين مفكرى اليهود .

أيقن اليهود أن قلعة المسلمين العقلية حصينة ، وأن النزاع العقلي المباشر قد ينتهي إلى دحرهم وانقطاعهم . فانجهموا اتجاهها آخر في محاولة تقويض العقائد الإسلامية ، أنجهاها آخر سرياً يتفق مع الطبيعة اليهودية المغلقة التي تلجأ إلى التخفى حين تغلب على أمرها ، وهذا الانجها هو الاندفاع إلى قلب العقائد الإسلامية ، والقلق فيها بآراء تخريبية ، أو مخالفة لعقيدة القرآن ، ومحاولة إقامة نزاع عقلي ينتج عنه نزاع سياسي أو حربى . وقرى محاولتهم قد أدخلت الطريق الآتى :

١ - اليهود والفتنة :

نحن نعلم أن اليهود قد استصلوا من الحجاز ، وانتقلوا شمالاً إلى الشام ، كما ذهب البعض منهم إلى الكوفة . ولكن بقي عدد منهم في اليمن ، وسرعان ما أخذ يهود اليمن يفدون إلى الحجاز ، وقد اعتنق البعض منهم الإسلام . وكان هؤلاء يتسمون إلى أخفاذ عربية تهودت قبل الإسلام ، وكان البعض الآخر يهودياً خالصاً . ودخل بعض أخبار القرنيين الإسلام ، وهم على ضغن وحقد عليه وتربص له . وكانت راحة الفتنة تطل منذ عهد عثمان ، الخليفة السهل اللين ، ورأى هؤلاء الأخبار القرصة مواتية ، لقد أبعد على عن الخلافة ثلاث مرات ، وعلى صاحب العلم وابن عم الرسول وصهره ، وقد كان له بمنزلة هارون من موسى ، وكان « باب علمه » فألقى هؤلاء اليهود بفكرة « الإمام المعصوم » و« خاتم الأوصياء » وتكاد تجمع كتب العقائد الإسلامية على أن عبد الله بن سبأ ، وهو أول من دعا إلى فكرة القداسة التي نسبت إلى على ، كان يهودياً قبل أن يعتنق الإسلام . بل يذهب بعض المؤرخين إلى أن عدداً من الصحابة وبخاصة أبى ذر الغفارى وعمار بن ياسر ، وغيرهما من صغار الصحابة وأبنائهم - كمحمد بن أبى بكر ومحمد بن أبى حذيفة قد وقفوا أيضاً في أحابيل هذا الرجل . كما أن أفكار الرجسة والبداء والمهذى والأسباط وغيرها من آراء شيعية غالية ، يهودية الأصل ، كما أن « الكيسانية » وهى أخطر فرق الشيعة الغالية قد تأثرت أشد تأثر بالآراء اليهودية . كما ثبت اتصال الغلاة ، وبالأخص في الكوفة ،

(١) ابن حزم : الفصل فى الملل والنحل ، الجزء الأول ص ١٢٤ إلى ص ١٣٠ .

باليهود فيها ، وقد تعلموا منهم السحر والثيرنجيات ، ويلهب كثيرون من مؤرخي أهل السنة إلى أن موسى الإسماعيلية يهود اتسبوا للإسلام مستخدمين أفكارا يهودية وغنوصية للقضاء على الإسلام باسم أولاد إسماعيل بن جعفر الصادق . وسنرى في الجزء الثاني من نشأة الفكر أثر اليهود في تأسيس العقيدة الشيعية الغالية ، ومدى تفاقمهم في عقائد الغلاة عامة .

لم يسلم المعسكر الآخر ، معسكر الأمويين من أثر اليهود وأضرارهم - فكما لعب شخصية عبد الله بن سبأ دورها الكبير في إثارة الفتنة في معسكر على وشيعته - لعب كعب الأخبار نفس الدور في معسكر عثمان وشيعته أولاً ، ثم في معسكر معاوية ، والأمويين وشيعتهم ثانياً ، بل كان دور كعب الأخبار في حلقة عثمان أشد أقسى . لقد وفد كعب الأخبار - معلى الإسلام - إلى المدينة في عهد عمر . وكان كعب الأخبار ، وقد ادعى « علم الكتاب » يقص ، ويستمع عمر لقصصه ، وقد كرهه ، ووصفه اللجنة ولطانا ولشاهدهما . وكانت عينا عمر مفتحة وأذناه صاغيتين لكل مستحدث يخالف الإسلام . وكان كعب الأخبار يعلم هذا ، فلم يستطع - في عهد عمر - أن يدلي بدلوه في إثارة الفتنة ، ولقاء بدور الحفد بين المسلمين . وما إن تولى عثمان ، حتى أخذ الرجل يقوم بدوره في إثارة الأمويين على بني هاشم ، مقابلاً لعبد الله بن سبأ ، الذي كان يقوم بدوره في إثارة الهاشميين وعبي على بن أبي أمية ، وكان كعب الأخبار يلعن « الكوفة » كما كان عبد الله بن سبأ يلعن « دمشق » بل يقال إن كعب الأخبار قد نهى عمر نفسه عن الذهاب إلى الكوفة بدعوى أن فيها « الشياطين والجن والأرواح الشريرة » . وجد كعب الأخبار الفرصة مواتية في رحاب عثمان ، ثم انتقل إلى الشام مثيراً للأمويين فيها . . . وكان يحمل « علم النجوم والسحر والطلسمات » وأراد عبد الله بن عمرو بن العاص ، وهو شخصية غريبة تنمست بالزهد ، أن يتعلم منه بعض هذه العلوم . ثم اتصل ابن زوجته اليهودي ، والذي لم يعتنق الإسلام ، بالأمراء الأمويين المفرين الخللين في قصورهم ، فألقى إليهم علوم الصنعة والسحر والثيرنجيات . . . هكذا كان يعمل اليهود في هذا المجال السري . وكانت غايتهم الوحيدة ، تقويض الإسلام .

٢ - الإسرائيليات أو الأحاديث الموضوعة :

وما لبث اليهود أن تسالوا إلى نطاق إسلامي خطير ، هو الحديث النبوي . لقد رأوا أن القرآن قد « حفظ » ، ولم يكن في متناول أيديهم على الإطلاق أن يتغلوا إلى أسواره المنيعه . أما الحديث فنحن نعلم قصته ، لم يرد عمر بن الخطاب أن يجمعه ، كما جمع القرآن من صدور قراء الصحابة ، وأعلن أنه لن يجمع الحديث خوفاً من أن يختلط بكتابات الله ، كما حدث للأئم السابقة من قبل - اليهود والنصارى - حين اختلطت الآيات المحاجة بأقوال الأنبياء والرسل ، وكونت كتبهم ، التي اعتبرها الإسلام عرقه . ومع هذا فلنأخذ نعلم ، أن عمر بن الخطاب كان يتحرى رواية الحديث أشد التحري .

لم يكن من السهولة في عهده ، أن يلقي في الحديث ، بموضوعات أو اقراءات أو أكاذيب . ولكن اختلف الأمر في عهد عثمان ، كان هذا العهد للمجال الحريى لانتشار الأحاديث الموضوعة . ووجد اليهود الفرصة سانحة فاهتبلوها بكل مهارة . وبدأ السيل الكبير من الإسرائيليات يدخل في دائرة الحديث . وقد وضعت الإسرائيليات - أى الأحاديث ذات الأصل اليهودى - في مجال الإمامة والوصاية ، كما ذكرنا . ثم قذف بأحاديث التشبيه والتجسيم ، وذلك حين ثارت مشكلة « التشابهات » في القرآن . وأحاديث التشبيه والتجسيم مستمدة من التوراة في معظمها ، ونشرها اليهود الذين اعتنقوا الإسلام ، أو تلامذتهم من أغنياء المحدثين . وقد تنبه الشهر ستانى إلى هذا فقال « وأما التشبيه ، فلأنهم وجدوا التوراة ملأى من التشابهات مثل الصورة والمشافهة ، والتكلم جهراً ، والظنل عند طورسينا انتقالا ، والاستواء على العرش استقراً ، وجواز الرؤية فوقاً^(١) ، وكذلك نشر اليهود أحاديث عن الميعاد وأشراف الساعة ، والمهدى المنتظر ، والمسيخ النجال ، هكذا كانت نشأة « الحشوية » عند المسلمين ، وأعقبها نشأة المشبهة ثم الحشمة . حقاً كان للتشبيه وللتجسيم مصادر أخرى ، كالمسيحية والغنوصية والرواقية ولكن كان لليهود أثر أكبر في كل من المنعيين .

وبهذا القدر ، عاين اليهود على قيام علم الكلام لتقضى ما أدخلوه من عقائد مختلفة في صور أحاديث موضوعة ، دعت شيوخ المعتزلة الأوائل إلى مناقشة هذه العقائد ، وإنكار هذه الأحاديث . كما أن إدخال كثير من الإسرائيليات في الحديث أدى إلى قيام علم إسلامى جليل ، هو علم مصطلح الحديث ، والبحث في الأحاديث بحثاً منهجياً - رواية ودراية أى من ناحية تطبيق قواعد نقد النص الداخلى والخارجى .

وقد دخلت أيضاً الخرافات الإسرائيلية في التفسير ، ولشاعت أساطير كثيرة عن الأنبياء السابقين ، قبلها العامة ، ولكن فقهاء المسلمين وعدداً كبيراً من المفسرين ، تنبهوا إلى خطورة هذا الاتجاه الحشوى ، وقاوموا هذه الخرافات مقاومة عنيفة^(٢) .

ولن أحاول هنا أن أخوض فيما يعلنه بعض المستشرقين اليهود من أن كثيراً من العقائد الإسلامية وبخاصة في علم الآخرة مأخوذ من التوراة . وقد تبنى هذا اليهودى المتعصب جولد تسيهر هذه النظرية . ومن أهم الأمثلة التى أعطاها لإثبات نظريته : فكرة الوجود «عالم الدر » ، أى فكرة وجود الخلائق في صلب الإنسان الأول على هيئة الدر ، وأن الله في هذا العالم أشهد الخلق على أنفسهم ، ثم خلقهم فلا متعاقبين في الأجيال . وقد حاول جولد تسيهر أن يثبت أن تلك الفكرة يهودية . بحجة ، وأن لها آثاراً ومآخذ في التوراة نفسها .

(١) الشبرستانى : الملل والنحل ج ١ ص ٤٢ .

(٢) راجع تفسير ابن كثير ص ٢٦٠ ومقابلة ابن خلدون ج ١ .

وإن ردنا على هذا : ولا شك أن جولتسيهر وغيره من المستشرقين يعرفون هذا تمام المعرفة ، ولكنهم يخادعون ويخدعون . إن الإسلام لم يتكر على الإطلاق أنه متمم لليهودية الحققة والمسيحية الحققة ، أنه إنما أتى : متممًا - لمن قبله من الأنبياء والرسل ، وصديقًا للتوراة الصحيحة وللإنجيل الصحيح ، فإذا تكلم عن التوحيد ، وما زال في بعض آيات العهد القديم الموجود بين أيدينا دعوة إلى التوحيد ، فهل في هذا ضرر أو ضرار :

وإذا تكلم عن « علم النور » وما زال - في بعض آيات العهد القديم الموجود بين أيدينا - بعض الوصف لهذا العالم ، فهل هذا شين على الإسلام . إن الآيات الصحيحة غير المعروفة وغير المبدلة في العهد القديم ، وآيات القرآن إنما اتبقت من نوع واحد هو الوحي الإلهي . وهاتاهات هي فليس الأمر إذن أخذ القرآن من التوراة ، وإنما صدور الأول والصحيح من الثاني عن نوع واحد ، هو المعبرى الإلهي الكبير . .

نشأة الفكر الفلسفي عند اليهود :

وتطور الجدل بينهم وبين المسلمين .

لقد قلت من قبل إن اليهودية لم تدع من قبل إلى قيام فلسفة عقلية ، كما أنه ليس في التوراة بلور ملهب فلسفي أو ميتافيزيقي ، يمكن عرضه من خلالها . إنما كانت اليهودية وكتبها المقسمة إعلانيًا عن ملهب ديني بحث ، خلو من النظر العقل ، ولا شك أن هذا المذهب اللدني يتضمن معرفة « الله » ويتطلب من اليهود التبشير بهله المعرفة لدى غيرهم من الأمم . ولكن اليهود آمنوا بأن الوحي لم يقط ، وأن معرفة الله مقصورة عليهم فقط هم « بنو إسرائيل » ، وغيرهم من الأمم « عبيد بني إسرائيل » وشعروا أنهم ليسوا في حاجة أبدًا إلى نظر عقلي أو فكر فلسفي . وأملتهم غريزتهم الباطنية « وصهم الداخل » « وحياتهم الواسعة » بأن يتأثروا عن التأمل والنظر الخارجيين . ولذلك لم يحاول حكماء العبرانيين القديس أن يبحثوا أو أن يدخلوا في سر الوجود . لم يكن وجود الله ، وروحانية النفس ، ومعرفة الخير والشر عند اليهود نتيجة لسلسلة من الآفيسة العقلية ، وإنما اعتقدوا في وجود « إله خالق » ، وقد نزل الوحي بهذا على أسلافهم ، أما وجوده ، فإنه - يتعالى - كما يبدو لهم - عن البرهنة الإنسانية ، أما الأخلاقية اليهودية ، فقد كانت نابعة عن إيمانهم بهله « الإله الإسرائيلي » الإله الذي صور فقط في صورة إله الإسرائيليين ، عادل وطيب مع الشعب المختار على العالمين ، وقاس وجار مع أعداء بني إسرائيل . فلم ينتق لدى اليهود فكر فلسفي . بل إن موزك ، كبير المستشرقين اليهود وقديهم يعرف بهله فيقول « لم يوجد في كتبهم - أي كتب اليهود - أي أثر لهله التأملات الميتافيزيقية التي نجد لها لدى الهند أو اليونان ، ولم يكن لهم فلسفة بلعني الذي نطلقه على هذه الكلمة .

إن الموسوية - في جانبها النظري - لا تقدم لنا رأى لا هوت عالم ، ولا أى ملعب فلسفى ، ولكنها تقدم لنا ملهبا دينيا ، - يقرر الوحي - كأساس له ^(١) .

ويرى مؤلف أنه أتفق لدى العبرانيين القدامى بغض لمحات فلسفية في صورة شعرية تتألف بعض مسائل الوجود المطلق في علاقاته مع الإنسان ومن أمثلة هذه المسائل : وجود الشر في عالم قاض عن الإله ، الخير المطلق . وكيف نعرف بوجود حقيقى للشر بدون أن نفترض محدودية هذا الوجود السامى الذى لا يمكن أن يفيض عنه أى شر . وكيف نعرف بوجود هذه الحدود في الله بدون أن ننكر وحدة الوجود المطلق ، بدون أن نسقط في الثنائية . لقد أجاب الحكماء الموسويين على هذا بأنه ليس ثمت وجود حقيقى للشر . وأن الشر لم يوجد في الخلق ، وأن هذا الخلق حين قاض من الله لم يكن أبداً موطناً للشر كان الله ينظر ، في كل فترة من فترات الخلق ، أن هذا الخلق كان خيراً ، إن الشر لم يدخل العالم إلا مع العقل : لقد كتب على الإنسان - وقد أصبح موجوداً عاقلاً وأخلاقياً - أن يحارب المادة وأن يصارعها . هنا قام التصادم بين العنصر العقل والعنصر المادى فيه ، وفي خلال هذا التصادم « ولد الشر » . ويقرر الحكماء العبرانيين - أن واجب الإنسان - وهو يمتلك الحس الخلقى وله الحرية المطلقة في جميع أفعاله أن تتفق أفعاله مع الخير الأسمى ، أما إذا ترك المادة تتغلب عليه ، فإنه يصبح عملاً من أعمال الشر . ويرى مؤلف أن هذه النظرية العبرانية القديمة في الشر قد تمسك بها أنبياء بني إسرائيل وحكماءهم مستلدين على الفصل الثالث من سفر التكوين ، ويرى أنها نظرية أساسية في الموسوية : أن الإنسان يمتلك الحرية المطلقة في ممارسة قدراته وأن الحياة والخير ، والموت والشر كلها بين يديه .

ولكن من هو « الإنسان » في نظر الحكماء العبرانيين القدامى . إنه العبرانى الإسرائيلى ، وهو وحده ذو الإرادة الحرة ، ويده فقط الحياة والخير والموت والشر . ويقى العبرانيون بنمى عن كل تفكير عقلى فلسفى ، فإذا ما حاولت فلسفة من الفلسفات التفاض إلىهم ، كيفوها لتطوّر نظريتهم الدينية . وكل ما ننظر منهم في باب الحكمة هو قناعات حكمية في صورة شعرية . ويرى « مؤلف » أن الحكماء العبرانيين القدامى كانوا كالعرب الجاهليين تماماً ، شغفوا بوضع حكماتهم العملية في صورة أمثال وحكم ، وفي الأغلب في صور شعرية . ويقرر « إن دين العبرانيين لم يترك أى مكان فيه لتأملات فلسفية بمعنى الكلمة » . ويذكر أنه في اجتماعات الحكماء القدامى العبرانيين ، أثرت « موضوعات فلسفية » ولكنها عولجت من وجهة نظر دينية وفي صورة شعرية ويعطى مثالا هنا كتابى : Job و Ecclesiast و أما الكتاب الأول فيذكر اجتماعاً لبعض الحكماء حاولوا فيه معالجة مشكلتى العناية الإلهية والمصير الإنسانى . وقامت

مناقشة طويلة ، لم تنته بهم إلى نتيجة ما . وهنا ظهر الرب في غضب وفتاهم عن تأمل أسرار الإله ، ووعدهم بمعجزم وتقصيرهم عن الوصول إلى الحقيقة ، وأنهم لن يستطيعوا الوصول إلى طريق العناية الإلهية وغاياتها . إن الإنسان لا يستطيع أن يتأمل آيات الخلق إلا خلال اللحمية فقط . إن كل شيء في الطبيعة في نظره مرعيق . فكيف يستطيع إذن إلى أن يفهم العناية الإلهية ، و « الحكومة الربانية » التي تحكم الكون . إن الإنسان لا يستطيع أن يعرف طرق الله الموجود اللا محدود ، اللانهائي . إن عليه فقط أن يخضع متللاً أمام القوة الكلية ، وأن يسلم لما يراوده . هذه هي القضية الرئيسية التي يتكلم عنها الكتاب الأول ، وهي خالية تماماً من كل أثر فلسفي : أما الكتاب الثاني ، وهو يصل أيضاً إلى نفس النتائج ، ولكن يشوبه مسحة من شك عقل ، ويدل على آثار من تفكير خارجي قد وصل إلى كتب المبرانيين الفلسفة . وفي اليهود إلى بابل ، وهناك تأثروا بلا شك بالكلدان والفرس ، في طريق حياتهم ، بل في معتقداتهم الدينية . وقد تقلت معتقدات « الزند أفستا » في إصلاحات العهد القديم : حزقيال وزكريا ودانيال وتركت آثاراً يستطيع الباحثون في العهد القديم أن يجدوها بسهولة . حقا كانت الزند أفستا لاتصل إلى التوحيد المطلق وإنما تدعو إلى الإثنائية ، ولكنها كانت أيضاً محارب الوثنية . ولما فضلها اليهود ، وانعكست كثير من عناصر الزند أفستا في العهد القديم . كما أن الروحية التي كانت تشع في الدين الفارسي جعلت اليهود ينجلون إليها ، ويفتح مجتمعاتهم المغلق لكثير من عناصرها . وقبل عامة اليهود كثيراً من عناصر البارسية - أي الزرادشتية . وأصبحت جزءاً لا يتجزأ من عقائد اليهود . ولكن البارسية نفسها لا تحوى من العناصر الفلسفية ما يجعلها ملجأ فلسفياً يلهب اليهود روح الفلسفة ، وفرة الفلاسف ولا يوجد اختلاف كبير مآيز بين كتابات اليهود تحت حكم ملوك العجم أو أوائل الملوك المقدونيين وبين كتاباتهم قبل المنى .

ولكن ما نلبث أن نجد تطوراً شبه فلسفي لدى جماعات من يهود الإسكندرية . ساد الحكم المقدوني مصر ، ولما كثيرون من اليهود إلى الإسكندرية ، وكوّنوا جالية غنية ازدهرت تجارياً أشد ازدهار . وأقبل اليهود على الثقافة اليونانية بتلقؤها . ولأول مرة في تاريخ اليهود يقابلون حكمة عليا أسمى من تراثهم . فآثروا بها أشد تأثير . وكانت التوراة قد ترجمت إلى اليونانية في ترجمتها المشهورة بالسبعينية . وكان بطليموس فيلادلف قد طلب من اليهود ترجمتها فقام بالترجمة اثنان وسبعون عالماً من علماء يهود مصر . ونسب اليهود العبرية ، وبدأوا يتكلمون ويكتبون باليونانية . وكان لابد للبعض منهم أن يخوضوا في التأملات الفلسفية . وكانت غايتهم أن يعرفوا من قدر دينهم في عين اليونان ، وكان هؤلاء ينظرون إلى هذا الدين اليهودي بعين الاحترار ، ويرؤوه أساطير وخرافات . وبخاصة حين أصبح نص التوراة في أيديهم ، والتوراة - كما نعلم - هي تاريخ نبي إسرائيل ، فيها قصصهم وخرافاتهم ،

وما نالم من نعم ، حين حافظوا على الشريعة الموسوية ، وما نزل بهم من قمع حين عصوا هذه الشريعة ، وفيها نزول الله يجازب معهم ، وفيها تخلى الله عنهم ، وفيها التشبيهات المادية الغليظة ، والمبارزات الحشوية . . . كل هذا جعل اليونان يئسوا عنها . ولذلك قام بعض يهود الإسكندرية بمحاولة فلسفية يحاولون بها شرح التوراة شرحاً رمزياً ، وكان هذا هو الطريق الوحيد أمامهم لحلها مقبولة لدى اليونان . وكان اليونان أنفسهم يعانون في هذا العصر نفس الشيء ، كان الفثاغوريين والأفلاطونيين والرواقيون يقرون بشروح الميتولوجيا والأسرار ، وكانت هذه الشروح تيجد رواجاً لدى القراء ، وصرعان ما قام بعض اليهود بنفس الشيء . كانت الفلسفة اليونانية هي الأساس ، والتوراة هي الميتولوجيا والأسرار ، فأخذوا يشرحونها شرحاً رمزياً . بل إننا نجد في نسخة التوراة السبعينية آثاراً من هذا الاتجاه الرمزي الذي انتشر بين يهود الإسكندرية ثم كان فيلون يمثل هذا الاتجاه الكبير . وقد انتشرت هذه الفلسفة في عهد بطليموس فيلخميتور ويمكن تلمس بقايا منها في شلوات تركها الفيلسوف اليهودي أوستيبول Aristobule ، كما أن هناك كتاباً آخر يتضح فيه آثار الحكمة اليونانية المترجمة بالمقائد الشرقية . وهذا الكتاب هو كتاب « الحكمة » ومؤلفه يهودى إسكندرى .

والمشكلة الهامة في هذه الفلسفة التي نطقت عليها تجاوزاً اسم فلسفة يهودية . هل هي فلسفة يهودية حقاً ؟ لقد ذهب أكبر ممثلي هذه الفلسفة وهو فيلون ، إلى نظرية تتحكم فيها الفلسفة اليونانية ، وتتضائل أو تكاد تخفى النظرية اليهودية . إن الموجد الإلهي — عند فيلون — هو الكمال المطلق ، بحيث لا يمكن أن نعلمه بإدراك عقلى أو إدراك فى مجال العقل الإنسانى . وحيث تنهار التشبيهات الغليظة وصور التجسيات التي أوردها العهد القديم . وقد ذهب فيلون بعيداً فى التفسير الرمزي ، بحيث تكاد تنقطع صلته بالتوراة : إنه يقرر أن كل تشبيه ورد فى التوراة إنما يجب أن يؤول ، كما أن الله ليس إله العبرانيين أو إله الإسرائيليين فقط ، وإنما هو إله العالم جميعاً ، « وأمازه تدل على الكلية ، فهو الموجد ، والموجد حقاً ، وهو العلة الأولى ، وأبو العالم وملكه ونفسه وروحه »^(١) وهو يؤول أشد تأويل قول التوراة « إله إبراهيم وإسحاق ويعقوب » ، فإبراهيم عنده هو العلم ، وإسحاق هو الطبيعة . ويعقوب هو الزهد . إن الأسماء الثلاثة لا تنفى أبداً أنبياء بنى إسرائيل ، وإنما هى المصادر الثلاثة لمعرفتنا بالله . ثم يستخدم نظرية المثل الأفلاطونية — فيقول : إن الله هو « شمس الشمس » . أى أنه الشمس المقولة للشمس المحسوسة . والله مجرد ، كما هو مثال أو مثال المثل ، فلا تجليات له ، وهو بصد عملية الخلق . إن العالم هو عمل قوى متوسطة ، تشارك فى الماهية الإلهية ، وبواسطتها يتجلى الله فى الوجود ، كما تتجلى آثار الشمس فى أضوائها . وبهذه الوسيلة هو موجد

دائم ، حاضر في كل شيء ، فعال هو في الأشياء الفاتضة منه بدون أن يفضل على الإطلاق^(١). أما الوسطاء الذين يفضل الله خلالهم فكثيرون ، فالوسيط الأول الوجود أو الكلمة ابن الله — نموذج العالم ، وولي الحكمة ، ثم رجل الله أو آدم الأول ، ثم للملائكة ، ثم نفس الله ، وأخيراً — القوات ، وهي كثيرة — ملائكة وجن فاروق وهواتين يفضلون الأمر الإلهي .

وقد كان فيلون أحد مؤسسي المسيحية الحقيقية — أخذ أقواله القديس يوحنا الإنجيلي ، وصاغها متلائمة مع عقيدته في المسيح ، وقد كان فيلون قريب العهد بيوحنا وثبت أن يوحنا قرأ أعمال فيلون وتأثر بها .

ونحن لا نبحث هنا في التطور التاريخي أو المهدات الفلسفية لظهور المسيحية ، إن بول نفسه كان يهودياً ، وقد تأثر بالأعمال اليهودية الموطوعة . وزجها بحياة المسيح ، كما كان على معرفة بالفلسفة اليونانية خلال ثقافته اليهودية التي كانت — كما نرى — فيلونية وهذه الفلسفة فلسفة انتقائية أو انتخابية أو مجمعة ، فبجانب الصبغة اليونانية ، نقلت إليها خلال التراث اليهودي — الحكمة البابلية ، ثم عناصر كثيرة من الفلسفة الهندية . وقد انعكست هذه الفلسفة الانتقائية في فلسفة أفلاطون ومدرسة الإسكندرية من ناحية ، وفي المسيحية من ناحية أخرى . وقد أخذت الأفلاطونية المحدثة جوهر أقوال هذه الفلسفة الفيلونية ، وبخاصة نظرتها الجودية أي القول بوحدة الوجود ، وأعطته المسيحية بنظرها الحلولية أي القول بحلول اللاهوت في الناسوت ، وبقولها بالوجود . وصيغت كل من الأفلاطونية المحدثة والمسيحية الملحبة الفيلونى بنظرة ، كل من وجهة نظره الخاصة .

لم تكن هذه الفلسفة يهودية ، إن « الكتيك » قد أنكروا إنكاراً باتاً . وما لبث أن انعكس هذا في قلب اليهودية نفسها : إن يهود الإسكندرية ، وهم في محاولة مستميتة لإثبات أن لديهم فلسفة خاصة بهم ، أرادوا أن يضعوا هذه الفلسفة في شكلاً خاصاً أصيلاً ، وأخذوا يشيرون ويمثلون ويكتبون : أنهم هم أصحاب تلك الفلسفة . وأن فيثاغورس وأفلاطون وأرسطو كانوا تلاميذ لليهود . انتشرت قصص وروايات كتبها مؤلفون يهود ، تقول إن هناك علاقات بين أنبياء بني إسرائيل وبين الفلاسفة اليونان ، وأن هؤلاء الآخرين أخذوا من معدن النبوة ، كما سيجر عن هذا بعض مؤرخي الفلسفة اليونانية من الإسلاميين — متأثرين بإسرائيليات . أقول انتشرت هذه القصص والروايات اليهودية تحاول أن تربط بين فلاسفة اليونان وبين أنبياء بني إسرائيل . وذكروا على لسان بعض الكتاب الوثنيين الصلات بين قلدائ الفلاسفة واليهود ، ويوردون ققرة للفيلسوف كلابرخوس ، أحد المشائين القدامى من تلامذة أرسطو ، يقول فيها إنه تعرف على يهودى في آسيا ، وأنهما تناقشا أثناء المقابلة في موضوعات فلسفية ، وأنه تعلم من هذا اليهودي

أكثر مما تعلم هذا اليهودى منه . ويعتبر نوميونوس الأباى أفلاطون ، موسى يتكلم لغة أهل أثينا ، هذا هو التفسير المتخادع الذى قدمه يهود الإسكندرية المتخفون للصلوات بينهم وبين الفكر اليونانى .

أما يهود فلسطين ، فلم يكونوا أقل تعرضاً لتفوذ الفكر اليونانى فى تراثهم ، وكانت اليهودية نفسها كدين فى خطر . وقد انقسم اليهود حينئذ إلى قسمين : القريسيين والصدوقيين ، أما القريسيين : فقد قبلوا الأفكار والمذاهب والعقوص العملية السائدة ، وتأثروا بها أشد تأثير ، وحاولوا أن ينسبوا لكل هذا أصلاً قديماً وإلهياً ، مدعين أنها نقلت خلال العصور بتقليد أو رواية شفوية أو ينسبون إلى موسى نفسه نظرية التفسير التى طبقوها هم على النصوص المقدسة . وقد نفذت فى أعماق أعمال القريسيين الفلسفات اليونانية والكلدانية والفارسية . أما «الصدوقيون» فقد رفضوا «التقليد الشفوى» ، وبالتالي رفضوا كل المذاهب المقسمة والعقائد الجديدة التى لا توجد فى النص المكتوب وكان الصدوقيون يمثلون اليهودية الرسمية وكان لإيمانهم يله يهودى فقط لليهود — ولم تتطور فكرة الإله عندهم وكانوا ينكرون أيضاً البعث فى صورته الجسدية أو الروحية وقد تكونت جمعية سرية فى أعماق فريق «القريسيين» ، أخذت تزاول طقوساً معينة وقد سميت باسم *Esséens* أو *Essénians* وقد اشتقت الكلمة فى الأرجح من الكلمة السورانية *Asaya* أى الأطباء . ويبدو أنها تكونت على غرار جماعة يهودية فى مصر ، سميت باسم الأطباء الروحانيين *Therapeutes* أو أطباء النفس ، كانوا يعيشون فى وحدة واعتكاف وتأمل ، وكان يهود فلسطين أقرب من أطباء الإسكندرية إلى الديانة اليهودية ، وكانوا يضعونها موضع الاعتبار فى الحياة العملية وفى الحياة الاجتماعية ، ولكنهم كانوا أيضاً يعيشون معيشة زاهدة وحياة تأمل حقيقة^(١) . ومن الخير وما يافت النظر أن تكون هذه الجماعة ، مباشرة بمنهج هو مزيج من التصوف والفلسفة ، وأن تتطور لدى يهود فلسطين فى وقت ميلاد المسيحية . ومن الملاحظ أيضاً أن أطباء فلسطين اليهود كانوا ينسبون «لأسماء الملائكة» أهمية كبرى . وكانت لهم مذاهب خاصة سرية ، ويعتبرونها أسراراً لا تقضى إلا لأعضاء الجماعة وبعد انضمامهم لما بوقت طويل واختيارهم اختياراً عنيفاً ، هذه هى الصورة الأولى للماسونية التى ابتدعها اليهود أيضاً فى العصور الحديثة ، وجعلوها وسيلة لنشر كثير من مبادئهم ، وغايتهم إقامة هيكل سليمان مرة ثانية

ويقرر فيلون فى كتابه الموسوم : *Quod omnis probus lib* أن هؤلاء الأطباء كانوا يحضرون الجانب المتلقى فى الفلسفة ، ولا يدرسون من الطبعيات إلا الجزء الخاص الذى يبحث

(١) ظهرت وثائق البحر الميت منذ عام ١٩٤٧ م . وقد كشفت لنا الكثير من حقيقة المذاهب اليهودية وتطوُّر المسيحية .

وجود الله ونشأ الأشياء الموجودة وكانوا يدينون بلعوب يلعب فيه علم الجن والملاكمة الدور الكبير ، وذلك بالإضافة إلى بعض التأمّلات الفلسفية ، وقد ازدهرت بينهم بعض المذاهب التي كوّنت فيما بعد الكبالات ، مذاهب مأخوذة من مصادر متعددة ومختلفة ، ولا شك أنها كانت المصدر الرئيسى الذى أوحى للتقنيين بعض مذاهبهم فيما بعد .

ويقرر مونك أن تأثير فلاسفة يهود مصر على الأفلاطونية المحدثة من ناحية ، وعلى الفلسفة الغنوصية من ناحية أخرى . يضع اليهود فى سياق الفلسفة أو الفلاسفة الذين حاولوا التوفيق بين فلسفة اليونان وآراء الشرقيين . ويقول : إنهم من هذه الوجهة من النظر يستحقون اسم الفلاسفة ويأخذون مكانا فى تاريخ الفلسفة . ولكنه يقرر أنه بالرغم من بعض الأصالة التى تنسب إلى هؤلاء الفلاسفة سواء أكانوا من يهود الإسكندرية أم من الكبالات ، فإنهم من الصعب جداً أن نسمي مذهبهم الحلولى « فلسفة يهودية » إنهم خارجون عن تاريخ اليهودية العام . إنهم دائرون منزلة عن تيار الفكر اليهودى المنبثق عن اليهودية نفسها . كان اليهود هنا فقط وسطاء بين الفكر الأوروبى ممثلاً فى اليونان ، والفكر الشرقى ممثلاً فى قصص العهد القديم ، وفلسفة الهند وحكمة فاروس وأساطير الكلدان . ويشير مونك فى براعة إلى أن اليهود قاموا بنفس الدور مرة أخرى فى ظروف مختلفة تماماً . ولعله يقصد قيام اليهود بحركة ترجمة الفلسفة الإسلامية والعلم الإسلامى إلى أوروبا فى القرنين الحادى عشر والثانى عشر الميلاديين .

ولما ظهرت المسيحية عابداها اليهود - أشد الماداة - كما نعلم ، وبدأ الصراع العنيف بين الدينين ، وقد أخذ الصراع مظهراً دموياً مريعاً ، وإذا كان اليهود قد ازدهروا - من الناحية العقلية - أو بمعنى أدق ظهر منهم بعض المفكرين المتفلسفة ، فإن القرون المسيحية الثلاثة الأولى قد قضت على كل تقلم عقلى لدى اليهود وتوزعوا بعد نكبتهم فى القدس فى كل البلدان ، وتفرق علماء اليهود هارين من انتقام الرومان . ولم يعد لهم أمل فى أن يحصلوا بيت المقدس مركز الثقافة اليهودية أو الرمز الذى يتجمع فيه آمال الأمة المشتتة . كان هم هؤلاء العلماء الأكبر أن يجمعوا اليهود فى كل بلد حلوا فيه . كجماعة دينية . وبدلوا منذ الربع الأول من القرن الثالث الميلادى يجمعون جميع تعاليم القرويين - وكان معظم اليهود من هذه الطائفة - فى كتابهم المقدس « المشنا » وكان هذا الكتاب حصيلة عمل مستمر فى مدى ثلاثة قرون وكان اليهود المشتتون قد حملوا معهم النصوص القديمة لكتبهم المقدسة ، فأخذوا - بعمل تقليدى واسع - فى تحقيقها ، وتقوم نصوصها ، ووصل بهم الحال إلى أنهم كانوا يحسبون عدد الحروف المحتواة فى كلمات كل كتاب . وإذا ماحاولنا أن نبث عن أى أثر فلسفى فى الحواشى والشروح المتعددة التى وضعت خلال ستة قرون من العهد المسيحى - سواء فى التلمود أو فى التفسيرات البلاغية أو الرمزية للتوراة - فإننا لا نجد شيئاً هاماً . إننا نجد آثاراً كبالية تفتن بالجن والشياطين والسحر والشعوذة ، والأسرار الخفية . ولا نجد ذكراً

لجانب النظرى للكبالا ، وهكذا عاش اليهود في ظلال المسيحية .

• • •

وظهر الإسلام ، واستقر المسلمون في البلاد المفتوحة . وأحسن اليهود لأول مرة في تاريخهم بالأمن والطمأنينة . كان كتاب المسلمين يعتبرهم « أهل ذمة » لم حقوق وعليهم واجبات ، ويعترف فينا وهو عالم يهودى معاصر بموقف المسلمين التسامح أكبر تسامح تجاه اتباع الكتب المختلفة (١) . وصل عدد كبير من اليهود في عصور الإسلام إلى أعلى درجات الوظائف المدنية ، ووصل البعض منهم في الأندلس إلى مقام الوزارة . ولقد رأينا — من قبل — كيف حمل اليهود الأصفهان للدين الجديد ، وبعثوا العناية في المدينة . ورأينا كيف اندفع اليهود من اليمن ، وكانت في اليمن جالية يهودية كبيرة ، انتشرت فيها السيمياء والكيمياء والتنجيم والسحر والطلاسم ، وأن منها أتى عبد الله بن سبأ من ناحية ، وكعب الأحمير من ناحية . ووصل اليهود إلى الكوفة ، وسكنوا فيها ، وعافوا على إشغال « التشيع الغالى » وطمعوا الكثير من رجاله السحر والتنجيم . كما انضموا في قلب الحديث . ينشرون الإسرائيليات المفضلة . ولكن حتى في هذا لم تكن لهم فلسفة أو فكر فلسفى . وأخذ عدد كبير من اليهود يعتنق الإسلام . وهنا رأى الكنيس « أن يبدأ الحرب العقلية والجدل العقل . ويقرر مؤكد أن الحركات العقلية في العالم الإسلامى أثرت بقوة على الكنيس ، وقد وُثِّد هذا نزاعا واصطداما ، اضطر رجاله من اليهود أن يستعملوا وسائل وأسلحة أخرى — غير الأسلحة المستعملة في المدارس التلمودية لحل المشاكل التي قابلتهم ، مشاكل نظرية ، ومشاكل عملية . وكان اليهود — كما قلت — خلوا من أى تراث فلسفى ، كانت النزعات الفلسفية التي انبثقت من يهود إسما — كقبليون وغيره — لا تمثل اليهودية في شيء . ولذلك نرى أنهم لم يشاركوا في حركة الترجمة المشهورة — ترجمة علوم اليونان إلى العربية ، شارك العرب فيها المسيحيون السوربان من يعاقبة وضاطرة ، وشارك فيها الصابئة ولكننا لا نجد أبدا اسم يهودى واحد ، قام بالترجمة ، كان اليهود فقط أصحاب علوم سرية وسحرية : السحر والتنجيم والسيمياء ، مع بعض عناصر من كيمياء بدائية ، وامتحن الكثير منهم الطب ، فلما جاءت حركة الترجمة ، كانوا خلوا من كل استعداد علمى لها ، فلم يشاركوا فيها .

ونلاحظ كذلك أن هؤلاء العلماء اليهود الذين شاركوا في الحركة الفلسفية نفسها إنما كتبوا بالعربية ، كانت اللغة العربية « لغة العلم الدولية » وقد تكيفت تكيفا — لا مثيل له في لغة من اللغات — لتلقى التراث الجديد الذى نقله مجموعة من الكتاب والترجمة ، وهو يحمل معانى جديدة ومصطلحات متشابهة . ومن العجب أن يقول فينا « إن العربية فرضت على

وعانياً الخلفاء غير المسلمين - وربما على اليهود أكثر منهم على النصارى ، (١) إن العربية لم تفرض على هؤلاء بقدر ما سارع هؤلاء اليهود والمسيحيون لتعلمها والتكلم والكتابة بها ، لتابعة التطور العلمى الخلاق ، الذى قذف به المسلمون فى تيار الحضارة العام . ولم يجد علماء اليهود أى غضاضة فى الكتابة بلغة جديدة تنتمى إلى دين جديد ، ولذا يتحرق فيدا غيضاً حين يذكر أن اليهود قد كتبوا بهذه اللغة الغنية ، وقد كتب يهود الإسكندرية من قبل باليونانية ، وكذلك فعل يهود فلسطين . ثم إن اليهود أنفسهم قاموا بالترجمة السبعينية للتوراة . وقلت التوراة إلى اليونانية ، لغة آرية تختلف خصائصها أشد الاختلاف عن خصائص لغة سامية كتبت التوراة فيها أصالة ، وهى اللغة العبرية . إن الواقع أن علماء اليهود بدعوا تفسير الكتاب ، وعرض القانوين الشفوى - باللغة العربية ، وذلك حين رأوا مجموعة كبيرة من الشعب اليهودى تعتق الإسلام ، ثم للدفاع عن عقيدة أسلافهم أمام الهجمات العقلية لأعدائهم . وأصبحت العربية والراث العربى نافذاً فى أعماق الفكر اليهودى ، بل لا بد من معرفة هذا التراث وأثره فى اليهود حتى أوائل عصر النهضة . إن فيدا نفسه يعترف بأنه لا يمكن فهم فلسفة لئى بن جرسون وصداى كرسكاس ، وهما من رجال عصر النهضة وكانت صلاتهما المباشرة بالعربية قد انقطعت ، ولكن التأثير العربى الفلسفى كان يشع فى كتاباتهما ، بحيث لا يمكن اعتبارهما خارجين عن دائرة الفكر العربى . ونحن نعلم - وهذا ما لا يذكره فيدا - أثر هلمين المفكرين النافذ فى اسبينوزا . لقد كان المسلمون يعطون ، كانوا هم « العاطلين » وكان اليهود يأخذون ، كانوا هم « الأخذيين » طوال القرون الوسطى ، وحتى عصر النهضة ، وما بعد عصر النهضة .

• • •

نعود إلى الفترة التى تزورها ، فترى للشهرستانى يتنبه إلى أخذ اليهود من المسلمين « وأما القول فى القدر ، فهم مختلفون فيه حسب اختلاف الفريقين فى الإسلام ، فالربانيون منهم كالمعتزلة فينا ، والقراون كالحجيرة والمشبهة » ومع أن النص غير دقيق ، إلا أنه يبين - على وجه العموم - انعكاس الفكر الإسلامى فى اليهود .

كانت أكاديمية بابل مزدهرة فى ذلك العهد ، وكانت تلمودية ، تدنن بالنص المكتوب وبالنصوص الشفوية . ولكن الدنيا كانت تتحرك حليم ، وكانت الفلسفة الإسلامية المنبثقة عن فكر إسلامى أصيل تتكون - أو تكونت فعلاً - فى أكاديمية سورات ، إحدى أكاديميات بابل اليهودية ، كان الربانيون هم المسيطرون على الحركة اليهودية . كانوا - كما قلت - عن اليهود عامة يعيشون فى أعماق نصوصهم المكتوبة ، وفى الوقت عينه يتمسكون أشد

التمسك بالنصوص الشفوية . كانت المدارس التلمودية تسيطر على جمهور اليهود . ولكن الفكر المعتزل الإسلامي مالم يثبت أن نقله إلى رجال هذه المدرسة فظهر أحد علماء اليهود في عهد أبي جعفر المنصور ، يشير بحركة عقلية جديدة « وهو عنان بن داود » وينشئ فريقاً جديداً مقابلاً للربانيين ، وهو فريق القرائين » . وقد أعلن عنان الثورة على الربانيين ، وعلى سلطاتهم الدينية ، ونقض القوانين التقليدية ، كما دعا إلى استخدام العقل وبدأ البحث الحر . ولقد كان في هذا صلعة كبرى للربانيين ، كانت الربانية مركز الاعتقاد اليهودي ، تحافظ على وحدتهم طبقاً لمعتقدات واحدة ، وكانت تؤمن بالنص المكتوب كما تؤمن بالتقاليد الشفوية التي وصلتهم خلال التاريخ والأجيال المتعاقبة . فما إن ظهر عنان بن داود يعلن المذهب القرائي حتى ثارت ثائرة الربانيين . مع أنه من الجدير بالملاحظة أن عنان بن داود لم يهدم التقليد الشفوي تماماً ولم يرفض - كما فعل الصديقون من قبل أي تفسير من أي نوع للتقليد ، إنه ألقى فقط بالفكرة التي تقول : ينبغي أن تكون النصوص - مكتوبة أو شفوية - منسجمة - مع العقل . أو بمعنى أدق إنه يعلن : أن النقل والعقل لا يتعارضان . وسمى أتباعه أنفسهم بالقرائين - والكلمة في أصلها « كرائم » - أي النصيين ، أي أتباع النص المكتوب ، لا الرواية الشفوية . ثم تغيرت واشتهرت باسم القرائين وكان القراءون - أول من ألقوا في اليهودية بأول مذهب لاهوتي منسق وعقل ، ويؤيده النظر الفلسفي . كان القراءون أثراً من آثار المعتزلة^(١) ، بل كانوا تابعيها في التراث اليهودي . لقد اتخذ القراءون لليهود المعتزلة مثالا لم واتخذوا اسم « المتكلمين » وسما لهم . بل إن المسعودي يصف القرائين بنفس الوصف الذي يصف به المعتزلة « أهل العدل والتوحيد » ويقول القرائي اليهود آهرون بن إيليا صراحة إن القرائين وقسما كثيراً من الربانيين تابعوا مذاهب المعتزلة بل إن كتاب خوزاري اليهودي يذكر « أن ملك الخزر طلب أن يعرض عليه في إنجاز آراءه » الأصوليين » القرائين . وهم أصحاب علم الكلام . ويقول موسى بن ميمون في دلالة الحائرين إن القرائين استعاروا حججهم من المتكلمين المسلمين . وأن الغاية من استعادة هذه الحجج - هي إقامة العقائد الأساسية لليهودية على أساس فلسفي . ويذهب مونت إلى أن المتكلمين المسلمين واليهود - يدهوا يستخدمون المنهج الجدلي الأرسطي . وكان هذا المنهج بدأ يدخل في العالم الإسلامي - لكي يقطعوا به المذاهب الفلسفية للفيلسوف الاستاجيري . وهذا خطأ ، وسيردده مستشرق يهودي آخر هو جولدتسيهر . إن متكلمي الإسلام - معتزلة كانوا أو أشاعرة - لم يستخدموا المنهج الجدلي أو المنطق الأرسطاليسبي ، بل كان لهم منطق آخر ، أجملت عناصره من قبل في هذا الكتاب وفصلته في كتابي « مناهج البحث عند مفكرى الإسلام » وسيضيف

موسى بن ميمون ، وهو فيلسوف يهودى أرسططاليسى بهذا المنهج الكلاسي وسبهاجه - من وجهة نظر أرسططاليسية - متابعاً ابن رشد . وسيجربى وراهم بعد ذلك فى نفس الاتجاه توما الأكوينى .

أما القضايا الرئيسية التى « قام القرامون بالدفاع عنها فهى : أن المادة الأولى ليست قديمة ، إن العالم مخلوق ، وبالتالي فإن له خالقاً . إن هذا الخالق هو الله ، لا بد له ولا نهاية ، إنه غير جسم ، ولا تحيط به حدود المكان ، إن علمه يحيط بكل الأشياء . وحياته إنما هى العقل ، بل إنها هى التحلل المحض . إنه يفعل بإرادة حرة وإرادته متوافقة مع موهبه وقدرته وتترهه . كل هذه القضايا ، قضايا معتزلية يلذهب القرامون وراء المعتزلة فيها ، ويتابعونهم فيها متابعة تامة .

ولقد ازدهر القرامون لفترة من الزمن ، كما ازدهر المعتزلة لفترة من الزمن أيضاً . وكان منهم يافت بن صاعير - وهو مؤلف قرأى عربى (ازدهر ما بين القرن الثالث عشر الميلادى والقرن الرابع عشر) ، وقد وضع سلسلة طويلة للرواية اليهودية الحقيقية أو التقليد أو السنة اليهودية الحقيقية ، ممتدة من جبل إلى جبل ، مبتدئة بموسى وتنتهى ببنان ، أو بمعنى آخر إن القرائين وضعوا نوعاً من السند للتقليد الصحيح . . . وقد وصل السند من موسى . . حتى شهاريا ، ونقله شهاريا إلى ابنه رازيلا - ومن رازيلا انتقل إلى عنان . وكان عنان فى رأى يافت ابن صاعير « أول من أظهر المذهب الصحيح يبراهين يينة وألم الحقيقة التى بقيت زمناً طويلاً غيبية » ويقول إنه ضحى بحياته لأجل عقيدته فى أيام المنصور .

أما الشخصية القرائية الثانية الهامة ، فهى شخصية داود بن مروان القميس الرقى . وقد نشأ فى الرقة فى العراق ثم تحول إلى المسيحية ، حيث درس الفلسفة واللاهوت تحت إشراف أستاذ مسيحى فى مدرسة الرقة الفلسفية المشهورة ، ثم عاد ، فاعتنق اليهودية . ويشكك فيدا فى أنه كان قرائياً بل يرى أنه كان أقرب إلى الربانيين . ويكتب كتابه الذى يسم باسمه القميس بالعربية . ويسمى الكتاب أيضاً « العشرون مسألة » . وقد أشار إلى كتابه - فيما بعد - كتاب من الطائفة الربانية . وهذا يثبت أنه لم يكتب ضد الربانيين ، وأنه إنما شغل بالعقائد الأساسية التى قبلتها الطائفتان ، ولا تحتوى كتاباته على أى جدال وقضى للربانيين . وإنما يلذهب بهما بن فاقوده فى كتابه المشهور « واجبات القلوب » إلى أن القميس حاول فى كتابه أن يثبت عقائد الدين بالعقل ، وأن يناقش أعداء الدين بنفس الوسيلة . وأهم العقائد التى يعرضها القميس . هى أن العالم - كعالم صغير - Microcosme هو المخلوق الأكل ، وأنه يشغل درجة أسبى من درجة الملائكة . والملائكة فى الترواة موجودات سماوية ، وأن الإنسان فى مكان أدنى قليلاً منها . ولكن القميس ، وهو يقنس العقل والقوى العقلية - متابعاً للمعتزلة ، يرى أن فى الإنسان كل ما فى الملائكة ، ثم يزداد عنه صفات أخرى .

أما الشخصية الثالثة الكبيرة من القرائين ، فهو أبو يعقوب البصير واسمه اليهودى جوزيف هاروح . وقد كتب بالعربية كتاب « المحتوى » وفي الكتاب عرض لكل النظريات التى ينسبها موسى بن ميمون المتكلمين المسلمين . يعرض أبو يعقوب البصير فى هذا الكتاب لنظرية الجزء الذى لا يتجزأ ، أى النظرية الذرية ويرد تغيرات اللزجة الطبيعية إلى ظواهر أربعة ، الاجتماع والانفراق والحركة والسكون . ويتكلم عن صفات الله كما يتكلم أى معتزلى ، بل يخوض فى بعض نظرياتهم ويحتقها — مثل الإرادة الإلهية — الحادثة لا فى عمل Sans abstrait أما البراهين التى يثبت بها وحدة الله وعدم جسميته ولخالق من عدم فهى هى نفسها براهين المتكلمين .

وقد تابعه تلميذه جوزيه بن جوده . ثم ظهر يعقوب القرقشاني وكتب بالعربية كتاب « الأنوار والمراقب » . وهو يكاد يكون كتاباً معتزلياً خالصاً .

أما الرابانيون أتباع التلمود ، فقد تابعوا مثال العلماء القرائين فى إقامة بنائهم المنهجي مستخدمين أيضاً طرق العقل والبراهين ، وقد أملتهم « فلسفة العصر » أى فلسفة المتكلمين المسلمين بكل هذا . وأول فلاسفة الرابانيين ويتكلمهم هو سعدية بن يوسف الفيوى . وقد اعتبره مؤرخو الفكر اليهود أنفسهم من الأقلين والمحدثين « أعظم رجال الفكر اليهودى قاطبة » ، إذ أنه كان أول العلماء الرابانيين الممثلين لتاريخ اليهود ، الذين أقبلوا على استخدام العقل والبرهان لإقامة فلسفة يهودية أولاهاوت يهودى يستند على الكتاب والعقل معاً ^(١) . وقد ذهب سعدية الفيوى فى شبابه الباكر إلى بغداد ، وتعلم فى أكاديمية سورات ، ولما هنا بصدد تأريخ نشاطه العلمى فى ترجمة التوراة إلى العربية أو تفسيرها ، وفى أصالته كمتحرى عبرى ، إنما غايتها أن نين أنه كان أيضاً تلميذاً للمعتزلة .

وقد لاحظ فيدا أن الإمام أبا الحسن الأشعرى قد ظهر فى زمن سعدية الفيوى ، وأن الإمام الأشعرى قام بثورة ضد المعتزلة ، واعتنق مذهب أهل الحديث ، ثم حاول أن يثبت هذا المذهب بالعقل ، أو بمعنى أدق أنه قرر وضع النص أولاً ، ثم يليه العقل . ولكن هل موقف سعدية ، وهو ربابى يثبت النص أولاً ، ثم يزيده بالعقل يشبه موقف الأشعرية لاشك . أن سعدية فعل هذا . ولكن نرى — أنه احتضن المذاهب المعتزلية . أى أنه اتخذ منهجه من الأشعرية ، ومادته من المعتزلة . ونرى — فيما بعد — أن من مفكرى اليهود ، من يتخذ منهج الأشعرية ومادتهم . وقد كتب سعدية الفيوى فلسفته الكلامية فى كتاب بالعربية اسمه « الأمانات والاعتقادات » ^(٢) « والأمانات » تشير إلى العقائد الدينية ، والاعتقادات تشير إلى المعارف المكتسبة بواسطة

Munk : Melanges p. 477.

(١)

Vadja : Introduction, p. 45

(٢)

البحث العقلي . و يذكر فيها أن سعاديه القويى تابع الكلام المعتزلى فى تسقيق أبواب الكتاب وفى مادته .

أما عن متابعته للمعتزلة ، فى تسقيق أبواب الكتاب ، بل فى تناولهم لموضوعاتهم ، فإننا نعلم أن المعتزلة كانوا يبدعون فلسفتهم الكلامية يبحث مشكلة قدم العلم أو حدوثه ، ثم يتناولون إلى البحث فى الله وصفاته . وكذلك فعل سعاديه القويى . ثم إن الكلام المعتزلى قد أقيم — كما نعلم — على خمس أصول : التوحيد والعدل والوعد والوعيد ، والمتزلة بين المتزتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . وقد تابع سعاديه هذه الأصول واعتنقها ، وبحثها فى فصول متتابعة فى كتابه .

إن ما أود أن أنهى إليه هو أن سعاديه القويى إنما كان أثرأ من آثار المعتزلة — لقد أعطى للعقل سلطة كبرى — إن للعقل — عنده — الحق فى أن يتخصص العقيدة الدينية وينبئ أن تفهم بواسطته ، حتى يتمكن من الدفاع عنها أمام « الهجمات الخارجية » . إن العقل يعلمنا نفس الحقائق التى يعلمنا إياها النقل ، ولكن النقل ضرورى لكى يجعلنا نصل بسرعة إلى معرفة أسمى الحقائق ، أما إذا خلينا العقل بذاته ، فإنه لن يجعلنا نصل إليها إلا بمجهود طويل .

ثم نخاض فى كل ما خاض فيه المعتزلة قبله — رحلة الله وصفاته ، والخلق ، والنقل والعقل ، وطبيعة النفس الإنسانية والساوك الإنسانى وطبق العقل — كما فعل المعتزلة — على — الأخبار الواردة عن الملائكة والجن والشياطين ، وحاول تفسير كل هذا تفسيراً عقلياً . دافع عن النبوة ، كما دافع المعتزلة ، وهاجم الفيلسوف الأفلاطونى الملقب بمحمد بن أبى بكر الرازى ، كما هاجمه المتكلمون المسلمون . وهاجم القولات الأرسطائية — كما فعل للمعتزلة ، وأثبت — على طريقتهم أنها لا تنطبق على الله . وبرهن على الخلق من لا شيء أو من علم ، وهو فى هذا يحارب الفلسفة اليونانية التى تقرر قدم المادة ، وهو يتابع المعتزلة أيضاً — بين أثبت حرية الإرادة الإنسانية بحجج تشبه أو هى هى حجج المعتزلة .

هذا هو سعاديه القويى ، أول من فلسف لاهوت العبرانيين ، واعتبره اليهود حتى الآن — — فيلسوف التوراة على الحقيقة ، مهد السبيل للربانيين — جمهور اليهود ، لاستخدام العقل ، ووضع فى أيديهم الحجج البرهانية ، لإثبات عقائدهم ، وتغلها . وكان له أكبر الأثر فى الفكر اليهودى من بعده : لم يكن سوى تلميذ صغير للمعتزلة .

وبدأت الفلسفة الإسلامية المشائية تظهر على أيدي الكندي وصدسته ، ثم الفارابى وطسنا هنا فى مجال تأريخ تكوينها . فإنى سأعالج نشأتها فى الجزء الخامس من نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام — إن شاء الله — لكننى أوحز هنا فأقول : إن آراء هذه المدرسة قد انتشرت إلى المغرب ثم إلى الأندلس . وفى القيروان تمت تأثير هذه المدرسة — والفارابى منها بالذات — تكونت مدرسة القيروان اليهودية ، مدرسة عتيت — كمادة اليهود — بالعب والنجر والنجوم والسميما

والكيمياء ، وكان لا بد لها ، أن تعالج الفلسفة ، وكان أول رجال هذه المدرسة أهمية هو إسحاق إسرائيلي (٨٥٠ - ٩٥٠م) وقد كتب - كتابين كتاب التعريفات وكتاب المبادئ . وكتاباته عرض مخطط يحوى دراسات منطقية وميتافيزيقية وطنية . وركزه الفلسفية هي صدى وانعكاس لأراء المدرسة الإسلامية المشائية أو بمعنى أدق الأفلاطونية المحدثة ، ومحاولة لتوفيق والتسويق بين الدين والفلسفة اليونانية هذه الممتزجة من عناصر أفلاطونية وأرسططاليسية وأفلاطونية محدثة . ولقد بحث إسحاق إسرائيلي الفلسفة - متابعاً فلاسفة - الإسلام - بأنها هي البحث في الله من حيث هو ، ومن حيث استطاعة القدرة الإنسانية التوصل إليه وإلى معرفته . ويرى أن تعريف الفلسفة على هذا الأساس وهو تعريف مستمد من فكرة لتيتاوس كتبها أحد شراح أرسطو من الأفلاطونيين المحدثين ، لا يتعارض إطلاقاً مع فكرة التوراة المثالية أو فكرة التلمود في تعريف الله والبحث عنه .

ثم يقبل إسحاق إسرائيلي فكرة الخلق ، ويميز بوضوح بين الفعل الإلهي في الخلق من عدم ، وتولد الأشياء الطبيعية الذى ينتج عن مادة مجردة موجودة وجوداً سابقاً . ويقرر أن الله خلق العالم ، لأن الله أراد أن تظهر خيريته وحكمته في الوجود . ولكن هذه الفكرة التى لا تتفق مع التصور المجرد السلبى الذى وضعته الأفلاطونية المحدثة عن الألوهية ، ما يلبث أن يربطها إسحاق إسرائيلي بفكرة الفيض الأفلاطونى : فن العقل تفيض النفس بمختلف درجاتها ، وفي درجة أدنى من النفس ينتج فلك السماء الذى يمتد بفعله على الطبيعة . إن هذه السلسلة تتفق تقريباً مع ثالث الأفلاطونية المحدثة : العقل والنفس والطبيعة .

إن التخييل الفكرى الذى نجمه لدى الفلاسفة الإسلاميين المشائين وبخاصة الفارابى ، إنما نجمه لدى إسحاق إسرائيلي ، وقد تابعه جيلان من أجيال مدرسة القيروان ، ففراه لدى دوناش ابن تامين في تعليق له على سفر يسيره . وهو يعلن في مقدمة تعليقه : أن الحكمة اليهودية القديمة ، لو أحسن تفسيرها ، لانتهدت إلى اتفاق تام مع النتائج التى لا تنقض للعلم والفلسفة . وزرى نفس الاتجاه لدى يهودى إيطالى أسرته البحرية الإسلامية ، وعاش مدة في شمال أفريقيا ، ثم عاد إلى إيطاليا ، وهناك كتب تفسيراً آخر لسفر يسيره أسماء هاكونى . وقد تأثر فيه خطى المدرسة المشائية الإسلامية الأولى .

ويظهر سالومون بن جبرول (١٠٢٠ م - ١٠٥٠م) ويحاول مؤلف أن يثبت أصالة ابن جبرول في فلسفته ، ولكن من الثابت أنه كان تلميذاً لابن مسرة : الفيلسوف والصوفى الأندلسى .

ولكن ما لبث الكلام الإسلامى أو الفلسفة الإسلامية الخالصة ، أن تظهر واضحة في الفكر اليهودى . وذلك حين نقلت في أعماق كتاب لأحد قضاة الكنيس اليهودى الربانى في الأندلس - أما هذا القاضي اليهودى فهو بهيا بن يوسف بن فاقودة . وقد كتب أيضاً بالعربية

« كتاب الهداية إلى فرائض القلوب » ويرى فيدا أن اسم الكتاب نفسه مأخوذ من مصطلح معتزلي قديم ، فقد استخدم المعتزلة القداى « فرائض القلوب » أو أعمال القلوب ، مقابلة لفرائض الجوارح أو أعمال الجوارح . والكتاب هو عن حياة الإنسان الباطنية ، وعن المراج الذى يبنى أن يتخلله لقون الوصول إلى النور الإلهى الأسمى . ولقد عرض بهيا فى مقدمته لكتابه إلى السبب الذى دعاه إلى كتابته ، وهو أن القرن الذى كان يعيش فيه نسى الحياة الباطنية . إن العامة قد انكفأوا على العبادات والطقوس فى تقليد مستعبد ، وحركات خالية من القلب الحاضر ، وبدون تعقل ، فاعلم التأمل والنظر ، أما عن الخواص ، فقد تجمعت قلوبهم بظواهر الشريعة التلمودية : ونحو النصر الأسامى للدين . ولذلك كتب هو كتابه وشفاه للناس « من هذه النكبات - وكفالد لم نحو حياة روحية حقة . ويذكر بهيا أن حكماء إسرائيل القداى لم يهملوا أبداً أو لم يستصغروا هذه الروحية ، إنهم قدروها حتى قدرها ، ولكنهم إذا كانوا لم يتركوا تعليماً ماسكاً ومتناسقاً ومنظماً فى هذا الموضوع ، فذلك لأن من الملحوظ غياب التنظيم والتنسيق لدى حكماء بنى إسرائيل الأقدمين فى هذا الموضوع وفى غيره من الموضوعات وأن التلمود والمدرش - فى رأى بهيا بن قاقوده ، مليتان بالمواد اللازمة لبناء النسق الروحى ، وأن عليه هو أن يكشف هذه المواد ، وأن يضعها فى نسق .

ولكن إذا بحثنا كتاب « واجبات القلوب » نرى أنه لم يستعن بهله المواد التى يمدى وجودها فى أعماق التلمود والمدرش . لقد استعار من المسلمين من متكلمهم وتصوفهم . ولا يجد الباحثون اليهود أنفسهم هذه المواد التلمودية أو المدرشية فى كتابه إلا عرضاً . فكانت كل أمثله ورواياته إسلامية بحتة وإن كان قد أعفى الأسماء الإسلامية - أسماء الرسول محمد صلى الله عليه وسلم والخلفاء وأولياء المسلمين - من زهاد وصوفية تحت صيغ غامضة وأسماء ملغزة . لم يكن بها سوى صدى للزهد والتصوف الإسلامى . ولقد أنكر فيدا أن يكون بهيا قد تأثر بالفزائى ، كانا معاصرين ، ويرى أن كتب الفزائى الصوفية الأخيرة ، لم تنتشر مباشرة ، ولم تصل إلى الأندلس إلا مؤخراً . وهذا احتمال غير موثوق به ، على أية حال : إن بهيا قد تأثر أشد التأثر بالهاسبى ، وأخط منه ، وكانت كتب الهاسبى معروفة باتساع فى الأندلس . ولقد أثر الهاسبى نفسه فى الفزائى .

ولسنا نريد هنا أن نخوض فى فلسفة بهيا بن قاقوده من حيث هى فلسفة وأن نعرض لعناصرها وإنما نريد أن نبين الآثار الفكرية الإسلامية فيها وأنها لم تكن سوى صدى لهذه الآثار .

يرى بهيا أن أساس الحياة الداخلية هو الإيمان المطلق بوحدة الله ، ولكن معرفة ذات الله ليست فى نطاق قدرة المعرفة الإنسانية ، ولا يمكن أن نعرفها إلا بالنظر فى آيات الله فى مخلوقاته . فإذا تكلمنا عن وحدة الله ، وأما بها ، نتكلم ونؤمن بقدرته وهذا يفرض علينا طاعته ،

والاجواء إليه . كذلك الإيمان بوحدة الله ، يستلزم منا أن نستبعد مشاركة أى كائن له فى ملكه ، ولذلك كانت طاعة الله ، وهى اللاتفة بجلاله تامة ، لا يشاركه فى طاعتنا له موجود . فيجب أن تكون أعمالنا إذن خالصة له وحده ، ومتطهرة من كل ما سواه ، وأن نكون أذلاء أمام سيدنا الأوحى . ولكن الإنسان مع هذا معرض لكل أنواع الخطايا والزلزلات والمواجس ، وهى اختبار لوجدانه وامتحان . وأسلم الطرق لتجنب الخطايا والزلزلات وهواجس النفس ، هو أن يقطع الإنسان علاقته بهذا الكون كله : وهذا هو أولى طريق الزهد . ولا كان لإرضاء الله هو الغاية السلمية للإنسان ، ويُجنب غضبه هو ما نسعى إليه بكل قدراتنا ، فينبغى أن نحقق فى أنفسنا ، وأن نكيف وجودنا للحب الإلهى .

ويقرر فيدا أن كل هذه الأفكار التى تكون الإطار العام لكتاب « الهداية إلى فرائض القلوب » إنما هى مقامات الحياة الداخلية الباطنية ، لصوفية الإسلام .

ثم يقرر فيدا أن وصف بهما لوحدة الله ، إنما هو تركيب من علم الكلام الإسلامى ، وبعض آراء الأفلاطونية المحدثة ، مستمدة من كتاب « إخوان الصفا »^(١) .

ويتضح أثر الكلام الإسلامى الناقد فى يوسف بن صديق ، وقد كان يوسف بن صديق عضواً فى المحكمة الربانية فى قرطبة (ترقى عام ١١٤٩م) وقد كتب بالعربية كتابه « العالم الأصغر » . ومصادر الكتاب الأفلاطونية المحدثة العربية ، والمشائية العربية والكلام الإسلامى .

أما عن مصادره فى الأفلاطونية المحدثة العربية ، فإن فيدا يرى أنه تأثر بابن جبرول . ومنه أخذ مادته عن الأفلاطونية المحدثة . ويرى فيدا أن يوسف بن صديق لم يكتب بابن جبرول ، بل يبدو أنه قرأ كتاب « اميدوقليس المزعم » . ويستنتج فيدا أن يوسف بن صديق عرف آثار مدرسة ابن مسرة . ولم يترك فيدا أن ابن جبرول نفسه كان تلميذاً لابن مسرة . وأن كتاب « اميدوقليس المزعم » الذى أثر فى ابن مسرة ، ومن خلاله أثر فى ابن جبرول ، ليس إلا آراء أفلاطونية ، متأخرة ، صاغ فيها تلاميذ أفلاطون الكثير من آرائه وبخاصة فى الهوى المطلقة ، وفى القدماة الخمسة على الخصوص ثم يرى فيدا أن ابن صديق قد قرأ أيضاً أفلوحيجا أرسططاليس ، وكان قد وصلت نسخة العربية إلى الأندلس .

أما عن مصادره المشائية ، فكانت أيضاً كتب المشائين الإسلاميين من أمثال الفارابى وابن سينا .

أما عن الكلام ، فإن فيدا يرى أن يوسف بن صديق لم يتأثر هنا بالكلام المعتزلى — خلال

سعيدة وبها ، بل تأثر بالأشعرية ، وتبنى آراءها لكي يهاجم كتابات يوسف البصير القرائي ، وكان تلميذاً أميناً للمعتزلة^(١) . فتابع الأشعرية في تصوره عن الصفات ، وفي الجزء الذي لا يتجزأ كما تكلم عن الإرادة الإلهية ، كما يتكلم أي أشعري ، وهاجم المعتزلة هجوماً حقيقياً - ممثلة في شخصية يوسف البصير الذي اعتبر الإرادة مخلوقة .

وظهر يهودا هالي (١٠٨٥ - ١١٤٠) وكتب كتابه خوزلري . وقد ادعى فيه أن ملك الخزر - وكان وثنيًا - استدعى ثلاثة من العلماء - مسيحياً وسلباً ويهودياً ، وعرض كل منهم أركان دينه وعقائده ، وانتهى الأمر بالملك إلى اعتناق اليهودية ، والقصة خرافية . ولكن ما يهمنا هو إظهار الأثر الكلامي والفلسفي الإسلامي في كتاب خوزلري .

إن الكتاب في مجموعه هجوم على الفلسفة ، كما عرضها ابن سينا ، وقد لها . ويقرر فيها أنه يدين بتقدمه للقرآن .

وظهر لدى اليهود - متفلسفة سينيون صغار من أمثال إبراهيم بن داود لكتب كتابه « العقيدة الرفيعة » متأثراً خطي ابن سينا . وقد عرف ابن داود لدى المسيحيين باسم داود المزمج - ثم قتل في طليطلة بأيدي المسيحيين .

وما لبث أن ظهر لدى المسلمين « ابن رشد » شارحاً كبيراً لأرسطو ، وعادوا العودة إلى أعماق المذهب المشائي الحقيقي ، ومهاجماً للمتكلمين ، وبخاصة الأشاعرة . وكما ظهر لدى اليهود موسى بن ميمون ، شارحاً لأرسطو ، ومهاجماً للمتكلمين المسلمين واليهود ، وقد هاجم ابن ميمون باللوات الأشاعرة وآراءهم .

وتعود القرائية فظهر في القاهرة على يد آخر مفكرها « هارون بن ايلي » ليكتب في العربية كتاب شجرة الحياة (عام ١٣٤٦ م) وهو مزيج من عقائد المعتزلة والفلسفة ، والكتاب يشبه « دلالة الحائرين » في منهجه وطريقته . ويحوى فقرات وأخباراً هامة عن الفلاسفة الإسلاميين الذي استمد منهم الرجل فلسفته .

ولست أود أن أخوض في الفلسفة اليهودية إن كانت هناك فلسفة حقاً يهودية . إنما أود أن أنتهي إلى أنها لم تكن إلا ظلالاً لفكر المسلمين وفلسفتهم مع تشويه هذا الفكر بعناصر من التوراة والتلمود .

• • •

ولا شك أن اليهود لم يؤثر عقلياً أو فلسفياً في المسلمين ، ولكنهم نجحوا كما رأينا في إدخال عناصر تخريبية لدى الفرق الخارجة عن الإسلام ، وبخاصة الباطنية . وقد رأينا من قبل -

كيف انتشرت الإسرائيليات، نقلها اليهود المستسلمة من كتب نحوي أفرامزفة المسيح، وعبارات وأمثالا من التراث الرياني - وبخاصة كتاب بركيه أبيوت Pirqué Abot . ثم انتشرت آراء الكبالات لليهودية في العالم الإسلامي ، تطوى فيها أخطر أنواع الفتن . وقد دخلت هذه الآراء في عدد كبير من المخطوطة الإسلامية ، وفي بعض فلاسفة التصوف ، كما دخلت في فرق الباطنية ، وفي التشيع الغالي ، ولا شك في أننا في أشد الحاجة إلى دراسة الكبالات اليهودية وأثارها في العالم الإسلامي .

وقد كانت الكبالات اليهودية تسير في العالم الإسلامي خفية ، وتتسلل إلى خفايا بعض المفكرين من المسلمين داخلياً ، ولكن ما لبثت أن ظهرت علانية تحت اسم الفرقة اليسوية ، نسبة إلى مؤسسها أبي عيسى إسحاق بن يعقوب الأصفهاني ، وقد عرف عند اليهود باسم صوفيد ألوهيم ، أي عابد الله . وقد بدأ دعوته بين اليهود في أواخر الدولة الأموية ، واتبه عدد كبير من اليهود ، وكانوا ينسبون له آيات ومعجزات . ونحن نجد في آرائه تقارباً ، بل أصلاً للقرامطة والباطنية ، فقد أعلن أنه نبي وأنه رسول المسيح المنتظر . وقد استخدم القرامطة نفس الاصطلاح ، كما زعم أن المسيح المنتظر خمسة من الرسل ، يأتون قبله واحداً بعد واحد ، وهو يستخدم أيضاً اصطلاح الداعي ، وهو اصطلاح نراه لدى الشيعة الإسماعيلية ، ولدى القرامطة . بل إن هذه الفرقة تعتبر عند بعض الباحثين أصل الدعوة الإسماعيلية ونسب إليها دعاة الإسماعيليين ويلهب بعض الباحثين إلى أن أولاد القديح ، منشئ الإسماعيلية ، كانوا يهوداً من الفرقة اليسوية كما نجد أصلاً من أصول الباطنية عند فرقة يهودية هي : المقاربة أو اليوزمانية وقد ظهرت في همدان ، نسبة إلى يوزعان ، أو يهوذا ، وينقل عنه أنه كان يطلب « تعظيم أمر الداعي » كما كان يلهب إلى أن للثورة ظاهراً وباطناً وتريلاً وتأويلاً . وحاول أن يفسر التشبيه الذي ساد الثورة ، ثم آمن بالملهب القديري ، وإثبات الفعل حقيقة للبعد^(١) . ومن المؤكد أن هذه الطاقة أثراً في الإسماعيلية ، بل إن الإسماعيلية صورة من هذه الفرقة ، إذ تلهب الإسماعيلية إلى القول بأن للقرآن ظاهراً وباطناً . كما تتبن الإسماعيلية بالملهب القديري .

وينبغي أن نلاحظ أن هذه الفرق اليهودية التي ظهرت في العالم الإسلامي كانت تتجادل المسيحية أيضاً ، ويدعو أن الربانيين ، وهم جمهور اليهود رفضوا المسيحية رفضاً كاملاً ، ولكن القرآنيين ، أو جزءاً منهم . على الأقل وهم العناية ذهبوا إلى اعتراف جزئي بالمسيح . فقرروا أن الثورة بشرت به ولكنهم ذهبوا إلى أنه يهودي من بني إسرائيل تقيد بالثورة ،

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ج١ ص ١٩٦ - ١٩٨ .

والبرازي : اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص ٢٣ - ٢٥ .

واستجاب لنبي اليهود موسى ، وأن عيسى نفسه لم يدع أنه نبي مرسل ، أو أنه صاحب شريعة ناسخة لشريعة موسى ، هو ولي قطع من أولياء الله المخلصين العارفين بأحكام التوراة ونظرت العنانية في الإنجيل ، وانتهت إلى أنه ليس كتاباً منزلاً عليه ، أو وحياً من الله تعالى ، بل هو جمع أحواله من ميله إلى كماله ، وإنما جمعه أربعة الحوارين ، فكيف يكون كتاباً منزلاً ؟ . وانطلقت هذه الفرقة تبحث في التوراة ، فوجدت ذكرى « للمسيح » ، في مواضع كثيرة وهو « مسيح النصارى » ولكن لم ترد لهذا المسيح النبوة ولا الشريعة الناسخة . وورد « فرقليط » وهو الرجل العالم ، وهذا هو أمر المسيح عندهم . ويبدو أن عدداً من اليهود كانوا يعتقدون أيضاً المسيحية ولذلك قام اليهود بوضع « علم الدفاع الدينى » ضد المسيحية والإسلام معاً .

• • •

إن النتيجة الهامة لهذا الفصل : هو أن اليهود أقاموا « به القننة » بين المسلمين في موضوعات « الإمامة » . ثم أشعلوا أوارها دينياً حول « الذات الإلهية » بما أدخلوه من عقائد وأحاديث في التجسيم والتشبيه . واكتوى المسلمون بنار اليهود ، فقاموا للدفاع عن عقائد القرآن والسنة ، وبتأنيذا الإسلام الحقيقى . واصطنع المسلمون النظر ، واكتشفوا المنهج . فظهرت الفلسفة الإسلامية . وما لبثت هذه الفلسفة أن أثرت في اليهود ، فأشعلت فيهم الفكر ، ففلسفوا في ضوء فلسفة المسلمين .

الفصل الثاني

الإسلام والمسيحية

ولئن كان الإسلام قد هاجم اليهودية هجوماً عنيفاً ، فإنه لم يفعل هذا مع المسيحية ، كانت المسيحية عودة للروح في قلب اليهودية ، ومحاولة للتخفيف من غلواء هذه الأخيرة ، وتنازع أنبياء بني إسرائيل يحمل كل منهم لقب « المسيح » الراعى الصالح الذى مسح رأسه بالزيت ، وكان المسيح الأخير هو عيسى بن مريم . ولكن ما صدقه اليهود ولا راعوا رسالته ، بل هزموا به واستنكروه ، وضربوه ضرباً مبرحاً ، وهو يتوسل إليهم « بروح القدس » ويحلفهم فى رفق وعدوية . وفضى المسيح ، وأصحاب الدين « المغلق » مغلقين فى دينهم حاملين لسيئاتهم فقط فى بقاع الأرض ، ملتحفين بتوراتهم أينما حلوا وذهب « الراعى الصالح » ، وهم غير آبهين به ، بل لم يذكروه فى تاريخ أيامهم ^(١) .

ولكن حين قرر جماعة من تلامذته ومعا أتقهم حولي هذا المسيح ، واعتنق عقيدتهم قوم مخطفون فى بقاع الأرض ، بدأ الاختلاف فى هذا الراعى الصالح ، واقتن به مجاميع الناس ، وبخاصة أنه لم يكن هناك نص إلهى مكتوب ، بل كتب بعد عهود من الزمان وبعد اختلاف بين التلاميذ . بجانب هذا كله سكنت أصحاب الكتاب الأول أن يذكروه لا بخير ولا بشر وأهملوا أنه كان أو وجد ، وعجباً حقاً ألا تثير قصة المسيح كتاب بني إسرائيل ، وعجباً أن تحدث ولا تذكر ، وعجباً أن يفتش الباحثون المحدثون عن تاريخه وقصته فى جميع وثائق روما فلا يجدون له ذكراً ، وينكر وجوده إطلاقاً رجال من قادة الباحثين وألهمهم .

وقد أتى الإسلام - وهو الوثيقة الوحيدة النادرة التى تثبت وجود المسيح الأخير من مسيحيى اليهود - يواجه فى عيسى بن مريم اليهود ، وأنصار هذا المسيح ، ويفتح الوحى الإلهى حادث المسيح بقوله « إن هو إلا عبيد أنعمنا عليه وجعلناه مثلاً لبني إسرائيل . . . إصرار عجب أمام أهل التوراة وأهل الأناجيل ، إصرار حاسم أمام اليهود الذين أنكروه ولفظوه ولم يدعوا له مكاناً فى تاريخهم ، وليست التوراة سوى تاريخ لبني إسرائيل على مر القرون . وإصرار حاسم أمام أهل الأناجيل الذين اعتبروه إلهاً أو ابن إله .

(١) ظهرت وثائق البحر الميت عام ١٩٤٧ ، وقد بينت بوضوح مصادر المسيحية الأولى ولؤلؤ هذا الكتاب ، كتاب جديد عن هذه الوثائق سيظهر قريباً باللغة الإنجليزية .

وأُسرع وفد من أهالي نجران إلى المدينة يجادل النبي الجليلي في حقيقة المسيح ، وقد راعهم أن يدعى يسوع - في عقيدتهم - بعيد من عبيد الرب وأن تسلب صفة « الرب » من اعتبروه رباً .. تعذب وصلب من أجل خطاياهم وغفر لهم به . وفي جنبات المدينة قابلوا « الراعي الجليلي » وقد وقف يخلمهم ويقدم لهم الطعام . . . واستراح الركب ، وبدأ له أن يستشف الأمر من صاحب الدين الجليلي ، فتأدام في رفق ، ألا يغفوا في دينهم وألا يقولوا على الله غير الحق ، وأن لا يعبدوا إلا الله وحده ، وأن المسيح وأمه عبدان يأكلان الطعام . وبدأ الوحي يفتن في وصف عيسى بن مريم وأمه . ويضعه في سياق الأنبياء ، التاموس الطبيعي يتناولها كما تناول غيره من البشر . ولئن كان الله قد ميزه بميلاد اختلف عن غيره من الميادات ، فذلك ليكون آية صارخة بلخافة هتاة طال عليهم الزمن ، قد قست قلوبهم وتحجرت أفئدتهم لبني إسرائيل القساة الفجرة . وقد تنابت أنبياءه إليهم بعد موسى وهارون ، أن يردمهم إلى التوراة وأحكامها الحقة ، وأن يعدل من تصورهم للمادى لكل شيء . أن يردمهم إلى « الروح » وقد باعوها لشياطين أنفسهم المادية ، وأن يكشف عن كثافة « الجسم اليهودي » بعض ماران عليه . ولكن اليهود عصوه ، كما عصوا كل مسيح قبله ، ولما لم يستجيبوا إلى الحق ، رفضه الله إليه كما رفض غيره من كامل البشر وخلص الأنبياء مخنئين اليهود دورة أنبيائهم ، تاركاً إياهم في « وادي الضلال » يهيمون فيه إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها .

وأعلن الإسلام إعلاناً قاطعاً ، وفي إصرار عجيب أن معجزة ميلاد المسيح لا ينبغي أن تصور في أي صور مغالية ، إنما هي فقط صرخة إلهية لبني إسرائيل ، ولكن على ألا تتجاوز حدود الإنسان ، وتجعل منه إلهاً أو ابن إله . كما أعلن أيضاً في إصرار جازم أن اليهود ما استطاعوا قتل هذا المسيح الأخير ، هذا النبي الأخير من أنبياء بني إسرائيل ، فلم يفر الله به خطاياهم ، كما يفر الله به خطايا البشر ، وإن كان الصلب لأجل هذا فإنه في نظر الإسلام غير حق . إن الناس مسئولون عن خطاياهم ، فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره ، فالمسئولية فردية وكل مسئول عن عمله ، ولا يخلص الإنسان القردى لثناء عام ، أو تضحية كلية . . . إن المجتمع إذن إلى فناء واختلال ميزان . ومن هنا يتضح لنا ماذا وقف الإسلام من فكرة الصلب موقف العداء الشديد ، إن الصلب يؤدي إلى انفكاك « المسئولية الفردية » ، والمسئولية الفردية أشد ما يعرّض عليه الإسلام .

ورأى نصارى نجران بوضوح ، عظم الحق بينهم وبين الدين الجليلي ، وبدأ التراجع الفكري الذين يشند ويشند ، ويتزل الوحي يصرخ فيهم صرخته الرهيبة « قل تعالوا ندع أبناءنا وأبنائكم ونساءنا ونساءكم ، وأنفسنا وأنفسكم ثم نبتهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين » . وأصاخ الوفد النصرائي أذانهم ، وقد رأوا محمداً بن عبد الله على قمة الكون في صلاة ابتهاجية ، يدعهم إلى

استتال العذاب الكيفي على من كذب ، فأخذوا أمتعتهم وفروا قافلين ، وقد عرف هذا النزاع الأول - بين الرسول ووفد نصارى نجران - باسم « قصة المباحلة » ، وقد اتفق المسلمون بها ، وراحوا يصورونها - شعبة وستة - في صور متعددة .

وأخذ القرآن يرسم صورة المسيح كإنسان فقط ، وينكر إنكاراً باتناً الوهيته ، ويدعم وحدة الله الكاملة ، وعدم شفعه ، ويؤكد صمديته ، ويزهه عن الشريك والنظير والتد والولد ، وفي هذا كله يرقى بالمسيحية ويرى المسيحية والمسيحيين أقرب إليه من اليهود وغيرهم من الناس ، وأن كثيراً من هؤلاء الرهبان لا يستكبرون . . إنما تمتلئ عيونهم وتفيض بالسمع ، إذا ما تلى عليهم الذكر .

وذهب الرسول محمد إلى الرقيق الأعلى ، وسار أتباعه بقرآنهم إلى ما بين النهرين والشام ومصر . . . وهناك يرى الإسلام مسيحية أخرى تختلف عن مسيحية نصارى نجران ، فبينما كان الأخيرون نصيين لا يهتمون في الأناجيل يرى في تلك البلاد الأخرى مسيحية مختلفة ، مسيحية عقلية فلسفية متسلحة - إلى أكبر حد - بالمنطق الصوري حتى آخر الأشكال للوجودية ، مسيحية متصلة بالفلسفة الهندية والإيرانية ، مسيحية مختلفة فيما بينها مقسمة على نفسها وكان على علماء المسلمين أن يواجهوا هذه الفرق مجتمعة ومنفردة . فكيف بدأ النزاع ؟ وكيف عاون هذا النزاع على إقامة ميثاقين إسلامية مستندة على القرآن ؟

أقبل كثير من المسيحيين ، من أهل البلاد التي دخلها المسلمون ، على الإسلام فاعتنقوه ، وقد رأوا في المسيحية القرآنية صورة متكاملة تغنيهم عن خلافاً الفرق المسيحية نفسها . وقد كانت هذه الفرق في عراك مرير وانقسام عنيف حول طبيعة المسيح وحقيقته . وقد أضنى المسيحيين هذا الخلاف ، فلما قابل الكثيرون منهم القرآن ، رأوا مسيحاً واحداً في صورة بسيطة تخلصه من كل هذه الخلافات ، فأمنوا بالإسلام ، وهنا تقدم آباء الكنيسة للدفاع عن دينهم ، أو بمعنى أدق عن نظرياتهم في طبيعة المسيح ، فتصدى لهم مفكرو الإسلام ، وبدأ جدال عنيف حول وحدة الله وطبيعته وصفاته .

وقد عثر الباحثون على نصوص سريانية من خلفات العهد الإسلامي الأول في العراق ، وفيها ترجمات لبعض سور القرآن التي تكلمت عن المسيحية ، نقلها السوراني إلى لغتهم - في مطلع غزو المسلمين لـ بين النهرين - لكي يناقشوا مضمونها . كما أن كثيراً من النصوص ما زالت بين أيدينا عن مناقشات المسلمين وجدلهم مع كهان الحبشة حول فكرة القرآن عن المسيح . وفي أيضاً من الصحابة من يضع المناقشة في صورة جدلية عقلية .

كانت الأحاديث بين النصرانية والإسلام ، في مبدأ الأمر أحاديث جدل في لين ورقة . ثم أخلت صورة أخرى من الشدة في عهد الأمويين ، حين اصطلم

يوحنا الدمشقي في جدال عنيف مع المسلمين حول وحدة الله وطبيعة الكلمة . وقد اعتبر يوحنا الدمشقي الإسلام عقيدة فلسفية . ولذلك بدأ يعد العدة لمواجهةها ، ويضع أصول الجدل مع هذه العقيدة ، وبين المسيحي طريق مناقشة العقائد الإسلامية . وقد عمل يوحنا الدمشقي طبيياً للأمويين ، وقد منح الحرية الفكرية الكاملة لمناقشة المسلمين في عقائدهم والدفاع عن المسيحية . ثم بلغ النقاش بعد ذلك ذروته من الشدة على يد « حنا النقيسي » المصري ، وقد رحل إلى الحبشة ، وبدأ يرسل رسائله إلى أقباط مصر ، يحاول فيها مناقشة العقائد الإسلامية ، وللمحاولة دون اعتناقهم الإسلام . ثم تنابع النقاش في عهد العباسيين .

وقد قاوم المعتزلة الأولون المسيحية مقاومة شديدة من ناحية عقلية . وقد تطور هذا النزاع في المدرسة المعتزلية ، فكان من نتائجهما أن تعرض لآراء مختلطة للإسلام ، وبخاصة المسيحية ، فعرض مذاهبهم في أمانة نادرة ، ثم تناقش هذه المذاهب واحداً واحداً ، وقد كشف لنا صدور كتاب « المغني » للقاضي عبد الجبار المعتزلي - عن مناقشات « أبي علي الجبائي - الشيخ المعتزلي الأكبر » المسيحية^(١) . كما أن أهل السنة والشعة كتبوا في ذلك كتابات كثيرة . وقد حاولت الكنيسة السوربانية أن تقيم علماً للدفاع الديني ، فزيت رسالة « الكندي » المسيحي الحرهم في مناقشة العقائد الإسلامية . وهي رسالة تهلم الإسلام هجوماً عنيفاً . وقد نسبت هذه الرسالة ليحيى بن علي ولغيره . ثم ترجمت إلى اللاتينية ، واستغلها المبشرون المسيحيون وبخاصة الكاثوليك والبروتستانت ، في مهاجمة الإسلام ، حتى عصورنا الحديثة . أما في نطاق أهل السنة فقد ناقش الإمام ابن حزم في كتابه « الفصل ... المذاهب المسيحية » كما حاول أن يحقق الأناجيل الأربعة وبين تناقضها وقد كانت هناك مناقشات عنيفة بين المسلمين والمسيحيين في الأندلس ، صولة بالعربية أو اللاتينية . ثم يرى بعد ذلك أبو بكر الباقلاني يناقش المسيحية نقاشاً شديداً . ثم إمام الحرمين الجويني وفعل الغزالي نفس الشيء وكتب في مناقشته المسيحية . ثم في العصور المتأخرة « ابن تيمية » وتلميذه « ابن قيم الجوزية » وتنابعت المناقشات والمجادلات ، حتى أتى الشيخ « رحمة الله المنذرى » ، فكتب كتابه « إظهار الحق » ، وقد قام في هذا الكتاب بدراسة الأناجيل على أساس علمي وقصص فكرة الصلب وفكرة الأنايم ، ودافع عن الوحدة الإلهية دفاعاً ممتازاً . وشهدت عصورنا الحديثة أيضاً هجمات كثيرة من المستشرقين المسيحيين والمبشرين على الدين الإسلامي من أمثال زويمر ولا فيجري ولا منس وظواهرهم كثيرون من علماء المسلمين المعاصرين .

ولكى نفهم كثيراً من النزاع بين طوائف المسلمين والمسيحيين ، ينبغي أن نفهم أولاً مدى النزاع الذي حدث في أعماق المسيحية نفسها ، وأن نأخذ صورة ، ولو مرجلة عن تلك

(١) القاضي عبد الجبار: المغني الجزء الخامس تحقيق المرحوم محمد الحفيظي ص ٨٠ - ١٥١ .

المسائل التي تنازع فيها المسلمون مع المسيحيين .

أما اختلافات المسيحيين بين أنفسهم ، فيرى الشهرستاني أنها تعود إلى أمرين :
(١) كيفية نزول المسيح واتصاله بأمه ، (ب) كيفية صموده وتوحد الكلمة . واختلفوا في كيفية الاتحاد والتجسد : ففرقة ترى أنه إشراف النور على الجسد المشف ، وفرقة ترى أنه انطباع النفس في الشمعة ، وفرقة ترى أنه ظهور الروحاني بالجسماني ، وفرقة ترى أن اللاهوت تدرج بالناسوت ، وفرقة ترى أن الكلمة مازجت جسد المسيح بمزجة اللبن بالماء .

أما حقيقة الله عند المسيحية فهو : أنه « جوهر واحد » غير « متحيز » وليس بذى حجم بل هو « قائم بالنفس » ، وهو واحد بالجوهرية ثلاثة بالأقنومية ، والأقنوم هي الصفات « الوجود والحياة والعلم » . . . الأب والابن وروح القدس « ولكن العلم من بين تلك الصفات تدرج وتجسد دون سائر الأقنوم .

أما أبو على الجبائي - شيخ المعتزلة الكبير فإنه يصف أيضاً النظرية المسيحية في الله وصفاً متقناً ، فيرى أن مذهبهم : أن الله خالق الأشياء ، والخالق حي يتكلم ، وحياته هي الروح التي يسمونها « روح القدس » ، وكلامه هو علم . ومنهم من يقول في الحياة إنها قلعة ، ويذكر الجبائي أن المسيحية ترى أن الله وكلمته وقدرته قدام . وأن معنى الكلمة عندهم هو الابن ، والابن هو المسيح الذي ظهر في الجسد الذي كان في الأرض . ثم اختلفوا فيمن يستحق اسم المسيح . فبعضهم من يرى أنه الكلمة والجسد ، إذا تحد بعضها البعض ، ومنهم من يرى أنه الكلمة دون الجسد . ومنهم من يرى أنه الجسد المحدث ، وأن الكلمة صارت جسداً محدثاً لما صارت في بطن مريم وظهرت للناس . غير أنهم جميعاً يزعمون أن الكلمة هي الابن ، وأن الذي له الروح والكلمة هو الابن ، والثلاثة - في رأى المسيحيين جميعاً - إله واحد ، وخالق واحد وأنها من جوهر واحد^(١) .

أما القاضي عبد الجبار فيرى أن فرق المسيحية الثلاث اتفقت على أن الخالق جوهر واحد - ثلاثة أقنوم ، وأن أحد هذه الأقنوم أب والآخر ابن والثالث روح القدس ، وأن الابن هو الكلمة ، والروح هي الحياة ، والأب هو القديم الخلي المتكلم ، وأن هذه الأقنوم الثلاثة متفقة في الجوهرية ، مختلفة في الأقنومية . وأن الابن لم يزل مولوداً من الأب ، والأب ولداً لابن ، ولم تزل الروح فائضة من الأب والابن ، وليس كون الابن ابناً للأب على جهة النسل ، ولكن كمولد الكلمة من العقل : وحر النار من النار ، وضياء الشمس من الشمس . ويذكر القاضي عبد الجبار أن المسيحيين جميعاً اتفقوا على أن الابن اعتمد بالشخص الذي يسمونه المسيح ، وأن ذلك الشخص ظهر للناس وصلب وقتل .

أما في كيفية صلبه فقد آمن المسيحيون أنه « قتل وصلب » . . . قتله اليهود . ولكن اختلفوا : هل القتل ورد على « الجزء اللاهوتي » أم ورد على « الجزء الناسوتي » أم على الجزأين معا ، ثم قام وصعد إلى السماء ؟ (١) .

ويرى المسيحيون أنه « الابن الوحيد لله » ، فلا نظير له ولا قياس له إلى نبي من الأنبياء ، « وهو الذي به غفرت ذلة آدم » ، وهو الذي يحاسب الخلق . . . ويقرر الشهرستاني أن « فولوس » هو الذي شبه صورة المسيح ورفعه إلى درجة إله ، وأنه كتب إلى البيزناني يقول « إنكم تظنون أن مكان عيسى كمكان سائر الأنبياء ، وليس كذلك . بل إنما مثله مثل ملكيزداق ، وهو ملك السلام الذي كان إبراهيم عليه السلام يعطى إليه العشور ، فكان يبارك على إبراهيم ويمسح رأسه . ومن العجيب أنه نقل في الأناجيل أن الرب تعالى قال « إنك أنت الابن الوحيد ، ومن كان وحيداً ، كيف يمثل بواحد من البشر » ويرى الشهرستاني أن « فولوس » هو الذي غير بساطة المسيحية الحقيقية . وأنه خططها بالفلسفة اليونانية . وفولوس هذا هو القديس بول . وقد كان يهودياً ثم اعتنق المسيحية في طريق دمشق المشهور ، وقد ادعى أن المسيح تراءى له في أحلامه .

وأقدم المذاهب المسيحية هو الملكانية أو الملكانية ، وقد كانت الملكانية منتشرة في البلاد التي فتحها المسلمون ، ويبدو أنها كانت المسيحية الرسمية في ذلك العهد . وقد ذهبت إلى أن الله ثالث ثلاثة ، أي أن الصورة الإلهية هي « أب وابن وروح القدس » ، كلها لم تزل — أي أنها قديمة . أي أنها فصلت الجوهر عن الأقسام ، وذلك كالموصوف والصفة . أما كيف حدث الامتزاج بين الأصول الثلاثة ، فحدث على الشكل الآتي : الجوهر (وهو الله) . والناسوت الكلي — وهو جسد المسيح — « قديم أزلي » أي الجسد ، من « قديم أزلي » هو الله : والكلمة — العنصر الثالث من عناصر الوجود — اتخذت « يجسد المسيح » وتدرجت بناسوته . « فرم إذن ولدت « إلهياً أزلياً » . واقتل والصلب وقع على « اللاهوت والناسوت » . أي أن الصلب وقع على المسيح بأكمله ، والمسيح هو « اللاهوت والناسوت » (٢) .

ولما قام أريوس تلميذ مار بطرس وأعلن ثورته على « مساواة أقنوم الابن بأقنوم الأب » في أزليته ، أعلن مار بطرس — في مجمع نيقية المشهور « العقيدة الملكانية في صورتها الكاملة » : « نؤمن بالله الواحد مالك كل شيء ، وصانع ما يرى وما لا يرى ، وبالأبن الواحد يسوع المسيح ابن الله الواحد ، بكر الخلاق كلها ، وليس بمصنوع ، إله حق من إله حق ، من

(١) نفس المصدر : ج ٢ ، ص ٤٤ .

(٢) القاضي عبد الجبار : اللغز ج ٥ ص ٨٤ .

جوهر أبيه ، الذى بيده أُنقذت العالم ، وكل شيء . الذى من أجلنا ، ومن أجل خلاصنا نزل من السماء ويحسد من روح القدس ، وولد من مريم البتول ، وصلب أيام بلاطوس ، ودفن ثم قام فى اليوم الثالث ، وصعد إلى السماء وجلس عن يمين أبيه . وهو مستعد للمجيء تارة أخرى للقضاء بين الأموات والأحياء . يؤمن بروح القدس الواحد ، وروح الحق الذى يخرج من أبيه ، وعمودية واحدة لغفران الخطايا ، وبجماعة واحدة قلمسية مسيحية جاثليقية ، وقيام أبداننا ، وبالحياة أبد الآبدين .

أعلنت الملكية الثلاث واضحة ، وقد نقضها القرآن بقوله : « لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة » . ونفر الخاصة من علماء المسلمين يناقشون الملكية . فى الجوهر والاتحاد والتجسد . وينكرون كل هذا بمجيج عقلية فلسفية .

والفرقة الثانية هى النسطورية : ويؤسس هذه الفرقة هو نسطور . ولكنه لم يظهر فى أيام المائون^(١) كما يذكر الشهرستاني^(٢) ، بل ظهر فى أوائل القرن الثانى الميلادى ، وجلس على كرسي البطريركية فى بيزنطة « القسطنطينية » ، وفى بيزنطة أعلن ملهبه فى طبيعة المسيح ، وقد أثار عليه ثورة كبرى فى العالم المسيحي وقتئذ .

بدأ نسطور حياته فى أنطاكية ، يعلم المسيحية ويدرس الأناجيل ، وأخذ يناقش فكرة الجوهر والأقانيم نقاشاً عقلياً ، وانتهى إلى أن المسيح — فى بساطة — إنسان وولد إنساناً ، وأن نعيم « إنسان جزئى » ، ولا يلد الإنسان الجزئى إلا إنساناً جزئياً ثم حدثت « النعمة الإلهية » التى نزلت على الرسل من قبل ، فاتصل « اللاهوت » بهذا الإنسان الجزئى كما اتصل بسائر الأنبياء ، ولكن صلته بالمسيح أكثر دواماً وأكثر استقراراً فيه ، ولذلك سمي بالابن الوحيد . والاتحاد بمجسد المسيح لم يتم على طريق « الامتزاج » كما قالت الملكية ، ولا على طريق الظهور كما تقول اليعاقبة ، ولكن كإشراق الشمس فى كوة أو « على بلور » أو كظهور النقش فى الخاتم كما تقول اليعاقبة . وإشراق الشمس فى الكوة لم يجعل الكوة شمساً ولا ظهور النقش فى الخاتم جعل الخاتم نقشاً ، إنما هو اتصال معنى فحسب . ولكن ما صغر عن المسيح بعد اتصاله باللاهوت إنما هو صلور عن « المشيئة الإلهية » ، فليس ثمة وحدة فى الهوية أو فى الطبيعة وإنما ثمة وحدة فى المشيئة ولم يبطل الاتحاد قلم القديم ، ولا حدوث المحدث ، ولكنهما صارا مسيحاً واحداً ، ومشيئة واحدة « ثم حدثت واقعة الصلب ، ويرى نسطور أن القتل وقع على المسيح من جهة « ناسوته » لا من جهة « لاهوته » ، لأن الإله لا يحلحله الآلام .

أثار نسطور ثورة فكرية فى المسيحية ، وقاومه بطريركة روما وأنطاكية والإسكندرية .

(١) الشهرستاني : الملل والنحل : ج ٢ ، ص ٣٩ ، ٤٤ .

(٢) نفس المصدر ج ٢ ص ٤٤ .

ولسنا هنا نؤرخ لهذه الثورة، ولكن ما لبث عدد من البطارقة ، أن تابعوا نسطورا ، فظهر بوطيقوس وبولس الشمشاطى بعد ذلك يعلنان أن الإله واحد ، وأن المسيح ابتداء من مريم ، وأنه عبد صالح مخلوق ، إلا أن الله تعالى كرمه وهما ابنا على التبنى لا على الولادة والاتحاد . ثم تابع كثيرون من المشاركة المسيحيين المذهب النسطورى .

وحين دخل المسلمون ما بين النهرين والشام وحلوا عدداً كبيراً من النساطرة وقد عاشوا في العالم الإسلامى ، واشترك كثيرون منهم في الحركة العلمية ، سواء كانت فلسفية أو طلية : وقتلوا للمسلمين العدد العديد من الكتب اليونانية والسوريانية إلى العربية .

ويحاول الشهرستانى - كفكر أشعري - أن يحارب المعتزلة بكل وسيلة ممكنة فيربط بينهم وبين المذهب النسطورى ، فيذكر عن نسطور أنه « تصرف في الإنجيل بحكم رأيه ، وإضافتهم إليه - إضافة المعتزلة - إلى هذه الشريعة » . وأن قول نسطور بأن « الله تعالى واحد ذو أقانم ثلاثة : الجود والعلم والحياة ، وأن هذه الأقانم ليست زائدة على الذات ولا هى هو » هو أساس المذهب المعتزلى، وأن أشبه المذاهب المعتزلية بملعب نسطور في الأقاليم : أحوال أبى هاشم الجبائى ؛ فإنه يثبت نواحى مخطئة لشيء واحد . ويفسر الشهرستانى تعريف نسطور لله بأن « واحداً » تنهى جوهرأ بسيطاً ليس مركباً من اجناس ، وهذا الجوهر « أول الأقانم » ، ثم الأتوم الثانى هو « الحياة » وهو جوهر أيضاً ، والأتوم الثالث هو العلم وهو جوهر أيضاً ومعنى هذا هو أن العالم أصولاً ومبادئ ثلاثة : الجود (أى الله) ، والحياة ، والعلم . ويصل بين التعريف الفلسفى للإنسان بأنه : « حى ناطق » وتعريف نسطور أن الله « موجود حى ناطق » ، غير أن هذه المعانى تتفاير فالإنسان مركب ، بينما الله جوهر بسيط غير مركب . والشهرستانى هنا ينسب التثليث بوضوح لنسطور ، وهو عكس ما قصده الرجل تماماً .

إن المهم من هذه التصوص الأخيرة التى نقلها الشهرستانى ، برغم ما فيها من محوض . تلك المحاولة التى يحاولها الشهرستانى من ربط مذهب المعتزلة بالمذهب النسطورى ، ومحاولة مقاراة آراء أبى هاشم الجبائى بآراء نسطور . وتلك سنة مضى عليها الشهرستانى دائماً في محاولته أن يصل بين مذاهب المخالفين للمذهب الأشعري من المسلمين وبين مذاهب الملاحمة أو المخالفين للإسلام ، وهى محاولة فيها صواب أنا وفيها خطأ في أكثرها . و « أحوال » أبى هاشم ، التى تعرف كالاتى : « صفات وراء الذات لا موجودة ولا معلومة ولا تتصل بسبب بالمذهب النسطورى ؛ إنها محاولة للتزيه من مفكر معتزلى يؤمن بالتوحيد المطلق في أعلى صورة ؛ ولا تتصل بفكرة الأقانم ، لا من بعيد ولا من قريب .

والفرقة الأخيرة هى اليعقوبية ، وقد اختلف في صاحب المذهب : هل هو يعقوب البردعاني أم ساويرس بطريك أنطاكية أم أوطاخس ؟ ولكن يبدو أن هذه الفرقة راعها ما ظهر من آراء في طبيعة المسيح ولم تقبل التجزئة فيه ؛ فقرر أصحابها أن المسيح وحدة واحدة . نشأة الفكر - أول

طبيعة واحدة ، أفنوم واحد ؛ ولذلك عرفوا باسم أصحاب مذهب وحدة الطبيعة . وقد قاومت المسيحية هذا المذهب ، ولكنه مع ذلك انتشر انتشاراً تاماً في البلاد الشرقية .

وقد تقل إلينا الشهرستاني موجزاً لهذا المذهب ، فيه فهم كامل له ، وإن كان قد استخدم بعض الاصطلاحات استخداماً غير واضح . قررت اليعقوبية ، فيما يرى الشهرستاني والقاضي عبد الجبار : أن المسيح جوهر واحد ، وأفنوم واحد ، إلا أنه من جوهرين ، أحدهما جوهر الإله القديم والآخر جوهر الإنسان ، اتحدا فصارا جوهرًا واحدًا — أفنومًا واحدًا ، وربما قالوا طبيعة واحدة من طبيعتين^(١) : ثم يقول « إن جوهر الإله القديم وجوهر الإنسان المحدث تركبا ، كما تركبت النفس والبدن ، وصارا جوهرًا واحدًا ، وهو إنسان كله وإله كله ، وظهر اللاهوت بالناسوت ، فصار ناسوت المسيح مظهر الحق ، لا على طريق حلول جزء فيه ، ولا على سبيل اتحاد الكلمة التي في حكم الصفة بل صار هو هو » فاليعقوبية إذن ترى أن الطبيعتين اللاهوتية والناسوتية اتحدتا اتحاداً كاملاً في الهوية — في شخص المسيح ، فالمسيح إذن جوهر واحد فيه الإنسان والإله . ولقتل وقع على المسيح الجوهري ، أى عليه من حيث هو إنسان وإله ، إن وحدة المسيح تحتم هذا ، « لأنه ، لو وقع على أحدهما ، لبطل الاتحاد » . ويفسر الشهرستاني مذهبهم بأن « الإنسان صار إلهاً ولا يتعكس » . الإله صار إنساناً كالفضحة تطرح في النار ، فيقال صارت الفضحة ناراً ، ولا يقال صارت النار فضحة ، بل هي جمرة » . وحين مات الإله وصلب ، بقى العالم ثلاثة أيام بلا مدبر ، ثم قام الإله المسيحي من جديد ليدير العالم من جديد^(٢) .

وقد نادى القرآن أيضاً في أصحاب مذهب وحدة الطبيعة قائلاً « لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم ، قل فمن يملك من الله شيئاً إن أراد أن يهلك المسيح ابن مريم وأمه ومن في الأرض جميعاً والله ملك السموات والأرض وما بينهما ، يخلق ما يشاء والله على كل شيء قدير »^(٣) .

وقرر القرآن أن المسيح إنسان مخلوق ، خلقه الله كما خلق آدم من تراب ، وأنه رسول نبي إسرائيل « إذ قالت الملائكة يا مريم ، إن الله يشرك بكلمة منه اسمه المسيح عيسى ابن مريم وجيهاً في الدنيا والآخرة ومن المقربين ، ويكلم الناس في المهد وكهلاً ومن الصالحين » . قالت رب أنى يكون لى ولد ولم يمسسنى بشر قال كذلك الله يخلق ما يشاء إذا قضى أمراً فإنما يقول له كن فيكون ، ويعلمه الكتاب والحكمة والوحي والإنجيل ورسولاً إلى نبي إسرائيل ، أنى قد جئتمكم بآية من ربكم أنى أنطق لكم من الطين كهية الطائر

(١) القاضي عبد الجبار : للفي ج ٥ ص ٨٣ .

(٢) الشهرستاني ج ١ ص ١٣٣ ، ابن حزم . الفصل ج ٢ ص ٤٩ .

(٣) سورة المائدة ١٧ م .

فأنفخ فيه ، فيكون طيراً ياخذ الله ، وأبرئ الأكمة والأبرص وأحيى المتي ياخذ الله وأنشئكم بما تأكلون وما تلخرون في بيوتكم ، إن في ذلك لآية لكم إن كنتم مؤمنين . ومصدقاً لما بين يدي من التوراة ، ولأحل لكم بعض الذي حرم عليكم . وجئتكم بآية من ربكم فاتقوا الله وأطيعون إن الله ربى وربكم فاعبدوه . هذا صراط مستقيم ^(١) . ثم يقرر في آية أخرى : إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم ، خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون ^(٢) . وهو فقط رسول من رسل بني إسرائيل كأشعيا وأرميا وغيرهما ، ربنا آمنا بما أنزلت واتبعنا الرسول فاكبتنا مع الشاهدين ، وفي آية أخرى : لن يستنكف المسيح أن يكون عبداً لله ولا الملائكة المقربون ومن يستنكف عز عبادته ويستكبر ، فسيحشرهم إليه جميعاً ^(٣) .

ثم قرر القرآن أنه إنسان تظهر عليه الخواص البشرية من أكل وما يستمتع هذا من ظواهر إنسانية ، ما المسيح ابن مريم إلا رسول قد خلت من قبله الرسل ، وأمه صديقة كانا يأكلان الطعام . انظر كيف نبين لهم الآيات ثم انظر أنى يؤفكون ^(٤) . وأخيراً قرر نهايته وموته . كن مات غيره من البشر ، إذ خاطبه في عالم الغيب وهلم الشهادة كما يخاطب غيره من البشر ، وإذا قال الله يا عيسى بن مريم أئت قلت للناس اتخلدوني وأنى إلهين من دون الله . قال سبحانه ما يكون لى أن أقول ما ليس لى بحق . إن كنت قلته فقد علمته ، تعلم ما فى نفسى ولا أعلم ما فى نفسك إنك أئت علام الغيوب ، ما قلت لهم إلا ما أمرنى به أن اعبدوا الله ربى وربكم ، وكنت عليهم شهيداً مادمت فيهم ، فلما توفيتنى كنت أنت الرقيب عليهم ، وأنت على كل شئ شهيد ، إن تعلمهم فلأنهم عبادك ، وإن تغفر لهم فلأنك أنت العزيز الحكيم ^(٥) . لم يترك القرآن إذن جانباً من جوانب حياة المسيح إلا ناقشه ، ووضع رأيه فيه . وسرعان ما تقابل علماء المسيحية وعلماء الإسلام فى نقاش فكري شليد .

إن أبرز مثال لمناقشة علماء المسلمين للمسيحيين مثال أبى على الجلبابى شيخ المعتزلة الكبير . وتلميذه القاضي عبد الجبار ^(٦) من المعتزلة ثم الإمام الباقلاني من الأشاعرة . وقد ترك لنا الباقلاني صحائف من كتابه « التمهيد » يناقش المسيحيين فيها مناقشة دقيقة رائعة . وقد بدأ مناقشة المسيحيين فى قولهم : إن الله جوهر ، وحاول بكل الوسائل الجملية أن يثبت خطأ المسيحيين فى إطلاق لفظ الجوهر على الله . وقد جادلهم فى تقسيمهم الموجودات إلى جوهر

(١) آل عمران ٤٥ - ٥١ م .

(٢) آل عمران ٥٩ م .

(٣) النساء ١٧٢ م .

(٤) المائدة ٧٥ م .

(٥) المائدة ١١٦ م ١١٨ م .

(٦) القاضي عبد الجبار . المنقذ ج ٥ ص ٨٠ - ١٥١ .

وعرض ، وفي وضع الله في مقولة الجوهر ؛ وقرر أن الله لا يمكن أن يكون جوهرًا ولا عرضًا ، وإنما هو وجود فوق الجوهر والعرض .

ثم انتقل إلى مناقشة فكرة الأقاليم وحصر المسيحيين لها في ثلاثة ، وأثبت بوسائل الجدلية ومتابعة لسياق المذهب المسيحي ذاته ، أنه من الممكن أن تكون أربعة أو عشرة ، إلخ . وناقش المذاهب الثلاثة : الملكانية والنساطرة واليعاقبة في الاتحاد والتجسد ، وأثبت استحالتها . وقرر في نهاية الأمر وبعد مناقشة عنيفة أن المسيح عبد مربي ومحدث مخلوق ؛ إذ لا يجوز إثبات الربوبية لجسد أكل الطعام ومشي في الأسواق . وكذلك فعل أبر على الجبان وتلميذه القاضى عبد الجبار (١) .

إن النتيجة التي أريد أن أصل إليها : أن مناقشة الباقلاني وغيره أنتجت تفكيراً إسلامياً خالصاً في « الجوهر والعرض » ، وفي « الجوهر والأقاليم » ، وفي « الاتحاد والتجسد » وقدمت لنا فلسفة متأسفة مع القرآن في مناقشاته مع المسيحية .

ويكاد يجمع المؤلفون الأوروبيون على أن المتكلمين المسلمين أقادوا من هذا النزاع ، من ناحية أنه ساعدهم منهجياً على تكوين عقائدهم الكلامية ، ومن ناحية الأخذ ببعض آراء المسيحيين واعتناقها ، وقد ذكر لنا أن بلاجيوس كان يتكلم في مسائل الجبر والاختيار في بيزنطة . أن البيزنطيين تعلموا هذا الكلام ثم انتقل إلى المسلمين . وفي موضع آخر يشبه الشهرستاني النسطرة بالمعتزلة . فإنهم جميعاً حكموا العقل في الدين . وقد رأينا أيضاً أن الشهرستاني يشبه أحوال أبي هاشم بأقاليم النصارى . ومع أننا لا نستطيع أن ننكر أن مجالات المسيحيين ومناقشتهم للمسلمين عامة قد عاونت على إنشاء علم الكلام ، فإننا نرى الخلاف

الكبير بين الطائفتين . إن أهم مشكلة قامت بين الفريقين دارت حول مسألة الوحدة والتعدد

وانتقال الجوهر الإلهي وتعبيره وقبوله للأعراض .

أنكر المسلمون متخذين كل الوسائل الجدلية : أفكار التثليث والتعدد وقبول الله للأعراض والتعيز ؛ فأنجبوا نظراً دينياً في مشكلة الصفات شغل أجيالا متعددة من المسلمين . ولم يكن هؤلاء المعتزلة الأوائل تلامذة ممتازين لآباء الكنيسة ، بل على العكس ، صلب كل من الفريقين عن وجهة نظر مخالفة تمام المخالفة للآخرى . بدأ الأولون من الواحد الذي يتعدد ويتشكل ؛ ثم قد يعود واحداً وقد لا يعود . وبدأ الآخرون من الواحد الذي يبقى واحداً وعلى الإطلاق .

وهناك مشكلة أخرى تفصل بين الفريقين ، وهى مشكلة المنهج : استخدم آباء الكنيسة المنطق الأرسطاليسى بشكل خاص فى جلهم ، حتى آخر الأشكال الحملية (أى عند الفصل السابع من التحليلات الأولى) ، وكان المنطق هو السلاح الذى أقاموا عليه عقائدهم . وقد اتهم المتكلمون الأولون بأنهم لجأوا أيضاً إلى المنطق واتخذوه منهجاً للبحث العلمى : غير أن الأبحاث الحديثة قد أثبتت أن متقضى المتكلمين لم يستخدموا هذا المنطق حتى القرن الخامس ، وأنهم وضعوا منطقاً يخالف فى جوهره المنطق الأرسطاليسى .

هناك إذن اختلاف مزدوج بين المتكلمين المسلمين والمسيحيين : فى المادة ، وفى المنهج .

الفصل الثالث

الإسلام والفلسفة اليونانية

قلت من قبل إن الإسلام قد قدم ميثاقاً يقاء القرآنية ، وهي في جوهرها ، معارضة لروح الفلسفة اليونانية . كانت الفلسفة اليونانية نغمًا تشاؤميًا يعبر عن حياة أمة ملحدة ، لم تعرف أبدًا نعمة الوحي ، ولم تستمع إلى أناشيده الجميلة ، وإن كانت قد تشوقت — على لسان أفلاطون — إلى مركبه المزين . وأعلنت الروح اليونانية إيمانها الكاذب بفناء الفرد فناء أبدياً . وبخلود النوع خلوداً سردياً ، فلم تعرف قصة البعث ، وبالتالي لم تعرف قصة الخالق . وفشت الروح اليونانية في زوايا العقل وتمرّجاته ، وأخلت تبرز ، في دقة وحسب ما استطاعت من تفسير الوجود للطبيعة وللإنسان ؛ ولكنها لم تدرك أبداً أن هناك قوة أعلى من هذا الوجود العقل ، تستطيع أن تكشف للإنسان حقائق الكون ، وعالم النيب ، وأن تجعله يؤمن بكل هذه الحقائق ، وأن يعيشها بنفسه . هل استطاعت الروح اليونانية أن تكشف فكرة الخالق ، وأن تصور الخلق من لا شيء ، وأن تؤمن ببعث جسدي تعود فيه — إن تكلمنا بلغتها — الصورة والمادة ؟ كيف يمكن أن يقال إذن : إن هذه الفتنة اليونانية ، قد أقبلت إلى العالم الإسلامي : فبهرت الجموع ، فاتخذوها عنواناً على حضارة اتخذت مقوماتها من تصورات قسطنطينية تخالف تلك التصورات العقلية التي بشرت بها الفلسفة اليونانية ؟

كان لابد لهذه الفلسفة اليونانية أن تظهر على مسرح الوجود ، عنواناً على حضارة هذه الأمة الآرية التي علمت الإنسانية جمعاء الكثير من أنماط الفكر وسياقاته ، ولكن كان لها النسق الخاص بها ، والخاص بها وحدها ، المتصل ببيئة المجتمع اليوناني ، ولذلك حين قامت الروح الإسلامية بوضع فلسفتها المعبرة عن حضارتها واتصل ببيئة الاجتماع ، كان لا بد أيضاً من اختلاف عتيق وبن جلد قاس : وتعارض في المنهج وفي المادة ، بينها وبين الفلسفة اليونانية . ومن العجب أن مسرح الإسلام الأول — الجزيرة العربية — كان مفتوحاً أمام الفكر اليوناني ، ولكنه لم يدخل بقوة . دخلت اليهودية الجزيرة ولم تلق نجاحاً يذكر ، بل بقي اليهود فيها هم اليهود . ولم تنهض الجزيرة . إن بطونا قليلة قد اعتنقت اليهودية في الجاهلية ، ولكن اليهود الحقيقيين القادمين من الشمال لم يعتبروا المهتدين الجدد من أبناء الله وأحبابه ، بل اعتبروهم موال وعبيداً لبني إسرائيل . ودخلت المسيحية الجزيرة ولم يتمسح العرب ، إلا

أفراداً قلائل في وسط المجموعة الراضية ، بل إن هؤلاء الذين تألوا بأنفسهم عن شرك العرب الجاهلين وثبتتهم لم يؤمنوا بالمسيحية ، بل اعتزلوا دين العرب الوثني ، وعجلوا الله بدون طقوس يهودية أو مسيحية ، وأسموا أنفسهم الحففاء ، معلتين أنهم يتابعون الحنفية الأولى : . . وكذلك دخلت الفلسفة اليونانية الجزيرة العربية بضعف ، على يد النضر بن الحارث ابن عمة النبي صلى الله عليه وسلم وغيره ، ولم تترك أثراً ما في تفكير العرب الجاهل .

وأخيراً ظهر الإسلام ، ووضع القواعد العامة — كما قلت — للمحب في الجود الإلهي والعلم الطبيعي والإنسان ، مخالفاً لقواعد الميتافيزيقيا اليونانية ، والطبيعة اليونانية ، والأخلاق اليونانية ، ولم يكن هناك معطلون كثيرون لهذه الروح اليونانية في الجزيرة العربية . وسار الإسلام سيرة الظافر شمالاً وغرباً وشرقاً .

انتقال الفلسفة اليونانية إلى العالم الإسلامي

ولقد تعدد الباحثون — إلى مدة ليست بالبعيدة — القول بأن الإسلام لم يعرف الفلسفة اليونانية إلا حين بدأت الترجمة في عهد المنصور العباسي ، وفي أوج قوتها لدى المأمون ، وأن اتصال الفلسفة اليونانية بالإسلام إنما تم حين استحضرت كتب الفلسفة اليونانية من الخارج — من بيزنطة مثلاً ، وبخاصة أن العرب تخلصوا من مكتبة الإسكندرية حين أمر الخليفة عمر بن الخطاب قائده عمرو بن العاص بحرق المكتبة . ولكن الأبحاث الحديثة أثبتت بصورة قاطعة أن مراكز البحث الفلسفي كانت منتشرة في العالم القديم الذي فتحه المسلمون ، وأن هذه المراكز لم يتوقف عملها العلمي ، كما أثبت البحث العلمي أيضاً كذب قصة حرق مكتبة الإسكندرية ، وتهافت تلك القصة الكاذبة التي أوردتها — في صياغة وبلاغة — بعض مؤرخي العرب وأصولاً على ترديدها ، بدون سند تاريخي ، أو تمحيص علمي .

وقد قدم لنا ماكس مايرهوف بحثاً عن انتقال العلم اليوناني إلى العالم العربي وأثبت في مطلعته أن مدرسة الإسكندرية كانت لا تزال قائمة وقت أن فتح العرب مصر ، وكانت هي المدرسة اليونانية البحتة الوحيدة التي بقيت في البلاد التي غزاها العرب في دفعهم الأولى ^(١) .

وقد عرف العرب أسماء رجال تلك المدرسة ، عرفوا اسم يحيى النحوي — يحيى فيلوبونس ، وقد ازدهر في النصف الأول من القرن السادس . وقد ذكر المؤرخون العرب خطأ أنه كان

(١) ماكس مايرهوف : من الإسكندرية إلى بغداد ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي في كتاب التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية ص ٢٧ .

معاصراً لمعرو بن العاص ، مع أنه قد توفي قبل الغزو العربي بقرن من الزمان ، والفيلسوف يوحنا الأباي : والطبيب الفيلسوف سرجيرس الرأس عني ، كما عرفوا رجال المدرسة في أوائل القرن السابع - كاصطفن الإسكندراني ، والطبيين بولس الإيجانيطي وأهرن^(١) بل عرف المسلمون منهج الدراسة في مدرسة الإسكندرية المتأخرة وتابعوا لفترة من الزمن هذا المنهج ، ومن الأمثلة على هذا دراستهم كتب المنطق الأرسططاليسي حتى آخر الأشكال الوجودية ، فلم يكن يدرس من المنطق في مدرسة الإسكندرية سوى ذلك . كما أن جوامع كتب جالينوس التي ألقت في العهد المتأخر من مدرسة الإسكندرية ، هي نفسها التي وصلت إلى العرب وقاموا بدراستها . ويذكر القفطي « والإسكندرانيون هم الذين رتبوا بالإسكندرية دار العلم ، وجالس الدرس الطبي ، وكانوا يقرأون كتب جالينوس ويرتبونها على الشكل الذي تقرأ عليه اليوم »^(٢) كيف يستقيم هذا مع القول بأن العرب أحرقوا تلك الكتب نفسها بعد نقلها إلى لغتهم بقليل من الزمن .

كما عرف المسلمون كلمة « إسكول » أي مدرسة . ويقول حنين بن إسحاق في كتابه في تاريخ القلاسة بعد أن ذكر كتب جالينوس العشرين « فهذه الكتب التي كان يقتصر على قراءتها في تعلم موضوع الطب بالإسكندرية ، وكانوا يقرأونها ، وكانوا يجتمعون في كل يوم على قراءة إمام منها ويحفظهم . كما يجتمع أصحابنا اليوم من النصارى في مواضع التعليم التي تعرف بالإسكول في كل يوم على كتاب إمام ، إما من كتب المتقدمين وإما من سائر الكتب » . ويعلق ماكس مايرهوف على هذا بقوله « وعلى هذا النحو بقيت الدراسة في الشرق والغرب طوال العصور الوسطى - بل لا تزال باقية حتى اليوم في الشرق الإسلامي . ويمكن أن يدخل المرء مسجداً من هذه المساجد التي تعقد فيها حلقات الدرس ليرى أمامه الدراسة على هذه الصورة الموجودة بالإسكندرية ، يقرأ التلميذ أمام أستاذه قطعة من كتاب رئيسي ، وحينئذ يقوم الأستاذ بالشرح وإلقاء الأسئلة »^(٣) .

ويقدم لنا ماكس مايرهوف تلك النصوص الآتية عن حقيقة مدرسة الإسكندرية ومكتبها ، وأنها لم تحرق . أما النص الأول . فهو مأخوذ من كتاب مفقود للقاراني يدور حول ظهور الفلاسفة وهو : « انتقل التعليم (بعد ظهور الإسلام) من الإسكندرية إلى أنطاكية وبقي بها زمناً طويلاً ، إلى أن بنى معلم واحد ، فتعلم منه رجلان وخرجا ومعهما الكتب ، فكان أحدهما من أهل حران والآخر من أهل مرو فأما الذي من أهل مرو فتعلم منه رجلان ،

(١) ماكس مايرهوف : المصدر السابق ص ٤٢ و ٤٣ .

(٢) القفطي : أخبار الحكماء ص ٧١ .

(٣) ماكس مايرهوف - من الإسكندرية إلى بغداد ص ٥٢ .

أحدهما إبراهيم المروزي والآخر يوحنا بن حيلان . وتعلم من الحواري إسرائيل الأسقف ، وقريري وسارا إلى بغداد . فتشغل إسرائيل بالدين وأخذ قوريري في التعليم . وأما يوحنا بن حيلان فإنه تشغل بدبته أيضاً . واتخذ إبراهيم المروزي إلى بغداد فأقام بها ، وتعلم من المروزي متى ابن يوزان . وكان الذي يتعلم في ذلك الوقت المنطق إلى آخر الأشكال الجودية ^(١) ، ويذكر الفارابي نفسه أنه تعلم من يوحنا بن حيلان .

أما النص الثاني فهو للمسعودي . يقول « وقد ذكرنا في كتابنا (فنون المعارف وما جرى في الدهور المؤلفات) الفلسفة وصدورها والأخبار عن كمية أجزائها وكيف انتقل مجلس التعليم من أثينة إلى الإسكندرية وجعل أغسطس الملك - لما قتل قلوبطرة الملكة - التعليم بمكانين الإسكندرية ورومية ، ونقل ثيودوسيوس - الملك الذي ظهر في أيامه أصحاب الكهف - التعليم من رومية ورده إياه إلى الإسكندرية ، ولأى سبب نقل التعليم في أيام عمر بن عبد العزيز من الإسكندرية إلى أنطاكية ، ثم انتقاله إلى حران في أيام المتوكل ، وانتهى ذلك في أيام المعتضد إلى قوريري ويوحنا بن حيلان ، وكانت وفاته بمدينة السلام في أيام المعتز ، وإبراهيم المروزي ، ثم إلى محمد بن كريب وأبي بشر متى بن يونس تلميذ إبراهيم المروزي . وعلى شرح متى لكتب أرسططاليس المنطقية يقول الناس في وقتنا هذا . وكانت وفاته ببغداد في خلافة الراضى ، ثم إلى أبي نصر محمد بن محمد الفارابي تلميذ يوحنا بن حيلان ، وكانت وفاته بدمشق في رجب سنة ٣٩٩ هـ . ولا أعلم في هذا الوقت أحداً من النصارى يعرف بأبي زكريا بن عدى وكان مبدأ أمره ورأيه وطريقته في التدريس على طريقة محمد بن زكريا الرازي ، وهو رأى الفيلسوفين في الفلسفة الأولى على ما قلناه ^(٢) ، والنص الثالث هو لابن أبي أصيبعة عن طبيب متقدم هو « عبد الملك بن أبيجر الكنتاني » كان طبيباً علماً ماهراً ، وكان في أول أمره مقباً في الإسكندرية ، لأنه كان المتولى فن التدريس بها من بعد الإسكندرانيين الذين تقدم ذكرهم ، وذلك عندما كانت البلاد في ذلك الوقت للملك النصارى . ثم إن المسلمين لما استولوا على البلاد وملكوا الإسكندرية . أسلم ابن أبيجر على يد عمر بن عبد العزيز ، وقد عاش عمر بن عبد العزيز مدة طويلة من الزمن في مصر ، حينما كان أبوه عبد العزيز بن مروان حاكماً عليها ، فلما أفضت الخلافة إلى عرو ذلك في صفر سنة ٩٩ هـ نقل التدريس إلى أنطاكية وحران ونهرق في البلاد ^(٣) . ومع شك ماكس مايرهوف في قصة عبد الله بن أبيجر فإن في هذا النص ، كما في النصين الآخرين ، تأكيداً بأن المكتبة والمدرسة نقلتا في أمان إلى أنطاكية . وأن السبب

(١) ابن أبي أصيبعة - عين الأنباء - ج ٢ ، ص ١٣٥ .

(٢) للمسعودي : التنبيه والإشراف ص ١٢١ ، ١٢٢ .

(٣) ابن أبي أصيبعة : عين الأنباء - ج ١ ص ١١٦ .

في نقلهما أن الإسكندرية منذ فتح العرب قلقت أهميتها الكبرى ، ولم تعد مركزاً للدولة كما كانت ، وبخاصة أن مركز الخلافة قد انتقل إلى دمشق ، أما سبب انتقال المكتبة إلى أنطاكية فلعل السبب في هذا أنها كانت مركزاً للثقافة العلمية اليونانية ، وأنها كانت على حدود الإمبراطوريتين البيزنطية والإسلامية ، فكان من السهل إحضار المخطوطات اليونانية إليها من آسيا الصغرى .

وبقيت المدرسة في أنطاكية ١٣٠ أو ١٤٠ سنة تقريباً ثم انتقلت إلى حران وكانت حران « مدينة الصابئة القدامى عباد الكواكب » مركزاً هاماً من مراكز الثقافة اليونانية ، وكانت الدراسة فيها تشمل الفلك والرياضة والسحر والفلسفة ويحدد المسعودي في « التنبيه » انتقال المدرسة إلى حران فيقول إن ذلك كان في خلافة المتوكل ، ويذكر صراحة أن الكتب انتقلت مع تلميذين من تلامذة مدرسة أنطاكية ، أحدهما صابئ والآخر نصراني . وبقيت المدرسة في حران أربعين عاماً ثم انتقلت إلى بغداد .

وكما وجدت مدارس علمية وفلسفية في الإسكندرية وأنطاكية وحران لم يمسه المسلمون بسوء — وجدت مدارس فلسفية وعلمية في الرها ونصيبين والمدائن وجند يسابور — يشرف عليها أساتذة نسطوريين ، ومدارس في أنطاكية وآمد يشرف عليها أساتذة يعاقبة ، وقد عرف المسلمون فيما بعد أسماء رجال تلك المدارس السابقين على الإسلام وعرفوا كتبهم . عرفوا من مفكرة الرها النساطرة : هيبا (القرن الخامس) ، وبروبا ، كما عرفوا اسم أبي القشقرى (من رجال القرن السادس) ، ومن النساطرة يوناث الأباي وسرجيوس الرأس عيني واصطفن بار صديلة وأخو دمية من اليعاقبة ^(١) .

أما في العصر الإسلامي الأول — (أى في القرن السابع الميلادي) فظهر من النساطرة صلواتنوس القردي وحيناً نيشو الأول الجاثليقي ، ثم شمعون الراهب المعروف بطبوييه الطيب ومن اليعاقبة سويرس سيوخت وتلميذاه اثناسيوس البلدي وأيوب الرهاوي ، ثم سرجيوس أسقف العرب المسيحيين في منطقة حوران بسوريا ، وقد تتلمذ على هذين الأخيرين ، ثم عرفه المسلمون كشارح ومترجم لأرسطو .

أما في القرن الثامن الميلادي فقد كان من مترجمي وشراح كتب أرسطو : مارابا ويوشع بنخت ودنجا ثم طيماوس الأول الجاثليقي . أما جند يسابور فقد ازدهرت فيها مدرسة علمية كانت جمعاً لعلوم تلك المنطقة ، من يونانية وسريانية وفارسية ، ثم اختلطت بالعلم الآتي من الهند ، وكان فيها بيارستان كبير ، ثم انتقل رئيسه جورجيس بن يخبشوع إلى بغداد ، وبقيت

(١) ماكس مايرهوف من الإسكندرية إلى بغداد ص ٥٣ وما بعدها .

أمرته لمدة ثلاثة قرون تحظى برعاية الخلفاء العباسيين . ومن ملوسة جنتيسابور آي يوحنا بن ماسوية في أول القرن الثالث ، حيث جعله المأمون في سنة ٢١٥هـ رئيساً لبيت الحكمة الذي أنشأه المأمون للترجمة ، ثم تولاها بعد يوحنا بن ماسوية حنين بن إسحاق عام ٣١١هـ ، وقد نقل حنين بن إسحاق وابنه إسحاق كتب العلم والفلسفة في حركة من أكبر الحركات العلمية على مدى القرون ، وبجانب حنين وملوسته كان هناك مترجم صابئ كبير هو ثابت بن قرة الحراني ، وقسطا بن لوقا النصراني البعلبكي وعدد آخر كبير من المترجمين ^(١) .

هذا هو الطريق المباشر لاتصال المسلمين بالفلسفة اليونانية . وقد تلقى هذه الفلسفة الإسلامية أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي (المتوفى بعد سنة ٢٥٧هـ) . ثم تلاه تلاميذه أبو أحمد الحسين بن أبي الحسين بن كرنيب وأحمد بن الطيب السرخسي وأبو زيد أحمد البلخي (٣٢٢) والعامري . وقد كان هؤلاء حقاً ، كما يقول ابن تيمية « فراع اليونان » « وتلامذة الروم » . ومن الخطأ الشديد القول إن هؤلاء كانوا فلاسفة الإسلام ، وإنما هم تلاميذ أمناء للفلسفة اليونانية ، انفصلوا تدريجياً وببطء ، ويقدر ما أخذوا شيئاً فشيئاً من التراث الهلنستي عن الدائرة الإسلامية ، أي بقدر ما ابتعدوا عن فلسفة الكلام موغلين في فلسفة اليونان . وما أصدق ابن تيمية حين يقول « وكان يعقوب بن إسحاق الكندي فيلسوف الإسلام في وقته — أعني الفيلسوف الذي في الإسلام ، وإلا فليس للإسلام فلاسفة » ^(٢) فلاسفة بالمعنى اليوناني . إنهم مترجم يونانيون أو امتداد الروح الهلنسية في العالم الإسلامي ..

ومن الخطأ القول إن الكندي وملوسته علموا المعتزلة المنطق ، وأن المعتزلة تناولوا هذا المنطق — كما تناوله الأشاعرة — فيما بعد — الهجوم على الفلسفة . إن ماكس مايرهوف يتخبط أشد التخبط ، حين يعلن مرة أن هؤلاء المعتزلة تأثروا كثيراً الكندي بالمنطق اليوناني ، ثم يعلن ثانية « أن المعتزلة لم يكونوا مطلقاً فلاسفة . وإنما كانوا رجال دين ذوي نزعة عقلية ومتكلمين ولم يستخدموا المنطق إلا للدفاع عن الدين » ^(٣) . ثم يعلن ثالثة — حين يتبين له بصرى من الحقيقة — « وكان أساتذة المنطق الحقيقيين من المسلمين ينظرون إليهم في استخفاف ، أما الحقيقة الكاملة عن هؤلاء المعتزلة : أنهم كانوا فلاسفة الإسلام ولم يستخدموا منطق اليونان .

غير أن قول ماكس مايرهوف إن حركة اتصال المسلمين بالفلسفة اليونانية إنما بدأت في القرن الثاني ، أو بمعنى أدق بدأت حين تناولها الكندي وملوسته ، قول يحتاج إلى تعديل كبير

(١) ابن تيمية : تكملة النسخة ص ٢٨٨ .

(٢) انشار : نتائج البحث ص ١١ .

(٣) ماكس مايرهوف — من الإسكندرية إلى بغداد ص ٩٧ .

وبحث أكثر اتساعاً ، فإنه يبدو أن اتصالاً حقيقياً نشأ بين المسلمين والفلسفة اليونانية في القرن الأول الهجري (١) .

إن ابن كثير - يذكر لنا أن علوم الأوائل - الفلسفة اليونانية وعلم النجوم وغيرها من معارف يونانية لم يوافق عليها العقل الإسلامى - نقلت في المائة الأولى . ثم يزيد هذا الكلام توضيحاً ما ينقله إلينا الشيرازى في كتابه الممتاز القندى « الأسفار الأربعة » عن المطارحات للسهروردى : أن المتكلمين الأوائل في عهد بنى أمية عرفوا الفلسفة اليونانية حين نقلت بعض كتبها إليهم ، ولكنها ليست من ذلك النوع المثانى الذى عرفه المسلمون بعد ، ويقول إن هؤلاء المتكلمين أدخلوا تلك القواعد اليونانية التى عرفوها ، وصلوها أساساً لفلسفتهم (٢) . ونلاحظ نحن في كتابات المتكلمين الأوائل ، من أمثال الحليل العلاف وهشام بن الحكم وغيرهما ، معرفة واسعة بالفلسفة اليونانية ، وتناولا لمصطلحات فلسفية ، مما يدل على أن حركة الاتصال قد تمت من قبل ، بل إننا نرى هشام بن الحكم ، هذا المتكلم الشيعى الأول ، وفي زمن مبكر - كتاباً في نقد أرسططاليس كما أننا سنرى أن لأبى الحليل العلاف نقداً متعددأ ، في ثنايا فلسفته لأرسطو . إن كل هذا دليل قاطع على أن الفلسفة اليونانية قد عرفت معرفة طيبة قبل حركة الترجمة الرسمية التى بجها المؤرخون من مختلف فواحها .

ثم إن هناك احتمالات أخرى عن الطريق غير المباشر في دخول الفلسفة اليونانية ، ولتساعها في معركة مريرة قاسية مع مفكرى الإسلام .

أما أول هذه الاحتمالات : فهو المناقشات الشفوية بين المتكلمين وبين رجال الكنيسة المنتبهة كتناسم في العالم الإسلامى . وقد حدث تبادل الآراء وتبادل الأسلحة .

والاحتمال الثانى : أن يكون من المسلمين من تردد على « الإسكول » - المدارس الملحقة بالكنائس والأديرة - وعرف أجزاء من الفلسفة .

~~والاحتمال الثالث :~~ أن تكون معرفة المسلمين الأوائل بالفلسفة اليونانية إنما تمت عن طريق الفنوصية ، وقد كانت الفنوصية تحمل في أعماق فلسفتها كثيراً من عناصر الفلسفة اليونانية .

ولاشك أن العناصر الرواقية في فلسفة المتكلمين الأوائل - كهشام وغيره - إنما دخلت عن طريق الديصانية . ونحن نعلم أن الرواقية ، وفلسفة أفلاطون عرفتا تماماً في مدرسة الرها الديصانية ، حينما حل هرمانيوس بن برديسان تلك الفلسفات من أثينا . كما أن المانوية - وقد كانت مزرعة

(١) السيوطى : صوفى للمتنق من ١٢ .

(٢) الشيرازى : الأسفار الأربعة ص ١٧ .

لكل الآراء الفلسفية اليونانية والمسيحية والنصوية - عرفت منذ زمن مبكر في الأوساط الإسلامية .
وحواريت بمنف بالغ من مشيخة المتكلمين الأوائل .

وتظهر في ذلك الوقت شخصية الأمير الأموي « خالد بن يزيد » وقد حرم الخلافة ،
وأخذها منه ومن الأسرة السفيانية جميعاً مشيخة بنى مروان ، فانجه إلى علوم الصنعة ، وحكت
الأسطورة حوله ونسب إليه الكثير ، ويرى الأستاذ لكثير في كتابه « تاريخ الطب
العربي » مستنداً على بعض النصوص التي وصلت إليه - أن خالد بن يزيد أمر بترجمة الأورجانون .
أي مجموعة كتب أرسطو المنطقية ^(١) .

ومع شكنا في أن يكون الأورجانون قد ترجم في ذلك الوقت ، فإنه من المحتمل أن يكون
المسلمون قد عرفوا أجزاء منه . وإذا كانت ترجمة الأورجانون أو ترجمة بعض منه قد تمت ، فإن
هنا يفسر لنا قصة أول ترجمة وصلت إلينا لبعض أجزائه . فإن صاعدا الأندلسي يقول « فأما
المنطق فأول من اشتهر به في هذه الدولة عبدالله بن المقفع الخطيب القارمي كاتب أبي جعفر
النصور ، فإنه ترجم كتب أرسططاليس المنطقية الثلاثة التي في صدر المنطق ، وهي كتاب
قاطيغورس وكتاب بارزى أرميناس وكتاب أنولوطيقا ، وذكر أنه لم يترجم منه إلى وقته إلا الكتاب
الأول فقط ، وترجم كذلك المنطق إلى كتاب المنطق المعروف باليساغوجي لفرغوريوس الصوري
وعبر عما ترجم من ذلك بعبارة سهلة قرية المأخذ ^(٢) . وقد أثبت بول كراوس - مستنداً
على المخطوط رقم ٣٣٨ من مكتبة القديس يوسف ببروت - أن المترجم هو محمد بن عبد الله
ابن المقفع ابن الكاتب المشهور عبد الله بن المقفع وقد توفي عبد الله بن المقفع عام ١٣٩ هـ .
وختم ابنه محمد الخليفة النصور عام ١٥٨ هـ ، فلا بد إذن وأن يكون اجتهد هذا الابن ومعرفته
باللغة اليونانية - التي أثبت كراوس أنه ترجم عنها - قد تم في العقود الأولى من القرن الثاني
المجري .

ومعنى هذا أن حركة الاتصال بعلوم اليونان بدأت من قبل . وقد لاحظ فلينيوس أن
استخدام هذا العلم ذى الأصل القارمي كلمة « عين » - ترجمة لكلمة « أوسيا » اليونانية - أي
ما اصطلاح عليه المسلمون بعد بالجواهر ، يدل على أن مصطلحي « العين » و « الجواهر »
كانت لهما مفاهيم مستقرة معينة وخطفة لدى المتكلمين ؟ . كما يعني أن الإسلام قابل للفلسفة
اليونانية منذ بلده غزواته في مختلف البلاد ، وأنها قاومت مفاهيمه وتصوراتها .

وقد أدرك نصارى المنطقة أن في هذه الفلسفة ونقلها إلى المسلمين إحدى الوسائل لتقويض
العقائد الإسلامية . وكان على الإسلام أيضاً أن يقاومها ، وقد قام بهذا أول الأمر متكلمو المعتزلة

والشيعة الإمامية المحتلة ، وهم إذ كانوا قد تقلدوا أسلحتها إلى حد ما ، ونقلت بعض الآراء الفلسفية اليونانية إليهم ، فإنهم قاوموا المذهب الفلسفي اليوناني في أعماقه وجوهره ثم أتى أهل السنة ، ووقف للفلسفة اليونانية أئمة الأشاعرة ؛ فقام الإمام أبو الحسن الأشعري والباقلاني وإمام الحرمين بمحاربتها أشد حرب ؛ ثم انقض عليها أبو حامد الغزالي انتقاضه الأكبر ، كما انقض عليها أيضاً الشهروستاني في كتابه مصارعة الفلاسفة . فمات موتها الأخيرة . وسنعرض في إيجاز لصورة عامة لهذه الفلسفة ، ووقف مفكرى الإسلام منها .

صورة عامة للفلسفة اليونانية عند المسلمين :

لقد انتقلت الفلسفة اليونانية جميعها إلى العالم الإسلامي — لا شك أنه قد حدث في خلال هذا النقل بعض الأخطاء العلمية والفنية ، وحرفت بعض المذاهب ، واختلطت مذاهب بأخرى ونسبت مذاهب لغير أصحابها ، ولكن لم يكن المسلمون هم المستولون عن كل هذا ، فقد نقلت المذاهب إليهم في هذه الصورة وحركة التشويه والتلفيق والتوفيق بين المذاهب اليونانية المتعارضة قد تمت لدى التراث الوسيط بين العرب واليونان .. لدى السوريان ؛ لقد كان السوريان وارثي اليونان في هذه المنطقة التي سميت بمنطقة الشرق الأوسط والأدنى ، وكانوا يجيدون اليونانية ، ونقلوا الكثير من التراث اليوناني إلى السورانية قبل العربية . وفي هذا الوسط السوراني شوهت المذاهب اليونانية ، وبخاصة التراث الأرسطاطليسي ؛ فقد نسبوا إلى أرسطو كتباً ليست له بل لأفلوطين ، فأجزاء من تاسوعات أفلوطين باسم « أولوجيا » نسبت إلى أرسطو . كذلك نسبت إليه كتب لبرقلس وغيره .

ولم يتبين الفلاسفة الإسلاميون المشاؤون حقيقة الاختلاف بين الآراء المشائية والآراء الأفلاطونية المحدثة . وبقى فهم الإسلاميين لأرسطو مشوباً عامة بالأفلاطونية المحدثة . ولم يخلص أرسطو من هذا البس إلا متأخراً — لدى أكبر شراحه في العصر الوسيط وهو ابن رشد .

كما أن دراسة منطق أرسطو قد توقفت عند حد معين ، أي إلى نهاية التحليلات الأولى . وهكذا كان الأمر في الكائنات السورانية ، وقيل أيضاً إنه أثر من آثار مدرسة الإسكندرية في عصرها الذي تكلمنا عنه من قبل ، وذلك تحت تأثير مسيحي ؛ فإن التحليلات الثانية وهي بحث في « الحق المطلق » رأى الآباء المسيحيون أن في تدريسه خطورة على عقول التلاميذ ، فحرموا دراسته ، وقد رفض يوحنا بن حيلان أن يدرس للفارابي ما بعد الأشكال الوجودية أول الأمر ، ثم ما لبث الفارابي أن أقنعه بأن يقرأه له ، فقبل بعد لأي . وهكذا كان التراث اليوناني أول الأمر في يد المسلمين . وقد كان طريق الترجمة إما من اليونانية إلى السورانية ثم إلى العربية

وإما من اليونانية إلى العربية ، وقد تسبب الطريق الأول في كثير من الأخطاء التقنية التي وقع فيها المسلمون عند تأريخ الفلسفة اليونانية . أما الطريق الآخر فقد اتخذ في فترة التحسن التي سادت حركة الترجمة ، فأدى إلى نتائج طيبة في معرفة التراث اليوناني معرفة أصلى .

وأما ما كان الأمر ، فقد عرف مفكرو الإسلام الفلسفة اليونانية في مراحلها المختلفة . وبينوا أن هناك فلسفة قديمة ، وفلسفة قديمة أسهم بها الطبيعيين ، أو بالدهريين أحياناً ، وعرفوا أنه أعقبهم السوفسطائيون . ثم مزجوا بين سقراط وأفلاطون ، وشعروا أن هناك خلافاً كبيراً بين هذين الفيلسوفين وبين من سبقهم ، وأن هنا بدء الفلسفة التصورية أو العقلية ثم عرفوا أرسطو المنطقي على أحسن ما يكون ، واعتنوا بكتبه المنطقية ، ووصلت ترجمات هذه الكتب ، وأشهرها « المستور » أي ترجمة إسحاق بن حنين لكل أجزاء الأورجانون : وهي ترجمة ما زالت موجودة في عصرنا هذا وتحفظ المكتبة الأهلية بباريس بنسخة منها . أما نظريات أرسطو الطبيعية والميتافيزيقية ، فقد شوهت تحت تأثير الأفلاطونية المحدثة كما قلت . أما مدارس ما بعد أرسطو فقد وصلت إلى المسلمين خلال طرق متعددة ، وكان لهم بها معرفة طيبة .

وستحاول أن نعطي تخطيطاً عاماً لمعرفة المسلمين للمذاهب هؤلاء ، موجهين أنظار شباب الباحثين في الفلسفة الإسلامية واليونانية إلى أهمية القيام بدراسة مقارنة لصورة هذه الفلسفة في مصادرها الأصلية اليونانية ، ثم صورها عند المسلمين ، وأثر هذه المدرسة في المدارس الفلسفية الإسلامية من فلاسفة وتكلمين وصوفية . وقد حاول الأستاذ سانتلانا ، في محاضراته المشهورة في الجامعة المصرية القديمة عن « المذاهب اليونانية في العالم الإسلامي » ، أن يكشف عن أثر هذه المذاهب اليونانية المتابعة في العالم الإسلامي ، وقدم لنا بحثاً رائعاً ما زال حتى الآن مخطوطاً في مكتبة دار الكتب بالقاهرة ، وفيه نظرات نقدية ومقارنة دقيقة . ولكن هذا البحث رغم أصالته لا يعتبر الآن كاملاً ، فلم يصل إلى أيدي سانتلانا منذ أكثر من خمسين سنة ما وصل إلى أيدي الباحثين الآن من وثائق جديدة ومخطوطات كشفت ونشرت ، ومادة عميقة في مختلف نواحي الفلسفة الإسلامية ، كانت نتاج جهود مستمرة للباحثين في السنوات التي أعقبت وفاة سانتلانا . والآن ، إلى هذا التخطيط العام للفلسفة اليونانية عند المسلمين .

غايات الفلسفة وغايات الدين :

لقد تعود مؤرخو الفلسفة اليونانية من المسلمين ، افتتاح أبحاثهم أو تأريخهم للفلسفة اليونانية ببحث عن غايات الفلسفة وغايات الدين . ونرى للشهرستاني يبدأ تأريخه للفلسفة اليونانية بأن الفلاسفة يقول بأنه « لا كانت السعادة هي المطلوبة للآنها ، وإنما يكاد الإنسان لنيلها والوصول إليها ، وهي لا تتال إلا بالحكمة ، فالحكمة إما ليعمل بها ، وإما لتعلم فقط » . .

فالحكمة إذن قسمان قسم علمي وقسم على ، . . . أما القسم العمل فهو عمل الخير ، وأما القسم العلمي فهو علم الحق . وتتوصل إلى هذين القسمين بالعقل الكامل والرأي الراجح ، غير أن الاستعانة في القسم العمل منه بغيره أكثر . والأنبياء أيدوا بإمدادات روحانية ، أي بالوحي لتقرير القسم العمل ، وبطرف ما من القسم العلمي . والحكماء تعرضوا لإمدادات عقلية تقريراً للقسم العمل ، وبطرف ما من القسم العمل . فغاية الحكم عند الفلاسفة ، هو أن يتجلى لعقله كل الكون ، ويتشبه بالإله الحق تعالى بغاية ما يستطيع . وغاية النبي أن يتجلى له نظام الكون ، فيقدر على مصالح العامة ، حتى يبقى نظام العالم وتنظيم مصالح العباد . ولا يتأتى ذلك للنبي إلا بالترغيب والترهيب والتشكيل والتخييل ، فكل ما ورد به أصحاب الشرائع والمثل مقلد على ما ذكرناه عند الفلاسفة ، إلا من أخذ علمه من مشكاة النبوة ، فإنه ربما بلغ إلى حد التعظيم لم وحسن الاعتقاد في كمال درجته^(١) .

هل تبه الشهرستاني إلى ما في هذا الكلام من خطوة ؟ إنه يعلم تماماً أنه يبحث هنا الصلات بين الفلسفة والدين ، ولكنه لا يقص لنا القصة الهامة ، وهي مقاومة الدين للفلسفة اليونانية منذ البداية مقاومة عنيفة لا هوادة فيها ، وذلك منذ بدأ الكندي وابن كرتيب ولاميدها بمنهج الكلام بالفلسفة ويخطون الخطوة الأولى نحو تكوين مدرسة مشائية إسلامية . وقد ماتت مدرسة الكندي موتاً نهائياً ، ولكن قامت مدرسة الفارابي (المتوفى عام ٣٢٧) ، ولا لبث أهل السنة أن قاوموه أشد مقاومة . ويرى جولدت تسيير أن الفارابي - حين عارضه أهل السنة وحاربوا أهم علم كان يبحث فيه وهو المنطق - كتب عن هذا العلم كتاباً جمع فيه طائفة من أقاويل النبي صلى الله عليه وسلم « يمكن أن تستخدم الحكم - من وجهة نظر الدين - حكماً في صالح المنطق »^(٢) يقصد جولدت تسيير بهذا إلى ما ذكره ابن أبي أصيبعة من أن الفارابي كتب كتاباً اسمه « كلام جمعه من أقوال النبي صلى الله عليه وسلم يشير فيه إلى صناعة المنطق »^(٣) .

وإننا نرى نزعة عامة عند الإسلاميين ، وقد سبقوا بها نيتشه وغيره من مفكرين محدثين ، وهذه النزعة تقرر أن الفلسفة اليونانية في نشأتها إنما صدرت عن روح ديني . وعبر الإسلاميون عنها بأن هؤلاء الفلاسفة الأوائل إنما استمعوا من « مشكاة النبوة » أو بأن هذا أو ذاك منهم قد تعلم على نبي من أنبياء الكتب المقدسة . بل إننا نرى - كما سيأتي - أنهم يجعلون نبياً من الأنبياء فيلسوفاً كبيراً .

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ج ١ ص ٢٢٧ .

(٢) الدكتور بدوي - التراث اليوناني - مقال جولدتسيير « موقف أهل السنة القدماء من علوم

الأوائل » ص ١٤٨ .

(٣) ابن أبي أصيبعة - حيون - ج ٢ ص ٣٩ .

قام المسلمون إذئذ الفلسفة منذ البداية ، وهنا ما دعا الفلاسفة الإسلاميين إلى التمسك بالرأى الرواقى القديم : أن السعادة هى المطلوبة لذاتها وأن الإنسان يكسح طلبها وهى لا تنال إلا بالحكمة . وكذلك بالرأى الرواقى المسيحى : أن غاية الحكيم أن يتجلى لعقله كل الكون وتشبه بالإله الحق . بل إن هذا ما دعا مؤرخى الفلسفة اليونانية وأنصارها فى العالم الإسلامى أن يطلقوا فلسفة وأقوالا فلسفية على لسان إدرىس أو هرمس ، أو بمعنى أدق : أن تنسب إلى إدرىس النبى أقوال أمونىوس ساكاس . بل إن المبشر بن فاتك - أول مؤرخ للفلسفة اليونانية عند الإسلاميين - يبدأ كتابه بأحاديث عن النبى صلى الله عليه وسلم منها « الحكمة ضالة المؤمن يأخذها حيث وجدها ، ولا يبالى من أى وعاء خرجت » ، ويرى أن من الحكمة هذه المذكورة فى الحديث « آداب الحكماء اليونانيين ومواظب العلماء المتقدمين »^(١) . ثم يورد آراء النبى شيت « واسمه عند اليونانيين أورافى الأول - وهو أول من أدخلوا عنه الشريعة والحكمة »^(٢) وقد سار الفارابى - كما قلت - فى نفس الطريق ، بل إن كتاب تحصيل السعادة له - وقد وصل إلينا - فيه نفس المحاولة . وكذلك فعل ابن سينا فى كثير من كتبه .

قلت إن الإسلاميين قد عرفوا معرفة تامة ، العهد المختطفة للفلسفة اليونانية بل إنهم عرفوا أيضاً أن الفلاسفة نشأت لدى اليونان ، وأنه لم توجد قبلهم فلسفة بل نوع من الحكمة . يقول الشهرستافى « فن الفلاسفة حكماء الهند من البراهمة لا يقولون بالنبوت أصلاً ، ومنهم حكماء العرب ، ومن شرفة قليلة ، لأن أكثر حكمهم فئات الطبع وخطرات التفكير ، وربما قالوا بالنبوت » . هناك إذئذ عند المتقدمين قبل اليونان حكمة ، ولكن اليونان وحدهم هم الفلاسفة حل وجه الحقيقة : ومنهم حكماء الروم ، وهم منقسمون إلى القدماء الذين هم أساطين الحكمة ، وإلى المتأخرين ومن المشاؤون وأصحاب الرواق وأصحاب أرسططاليس ، وإلى فلاسفة الإسلام الذين هم حكماء العجم وإلا فلم يتقل عن العجم قبل الإسلام مقالة فى الفلسفة ، إذ حكمهم كلها كانت متلقاة من النبوت ، إما من الملة القديمة وإما من سائر الملل ، غير أن الصابئة كانوا يغلطون الحكمة بالصبوة ، فحين نذكر مذاهب الحكماء القدماء من الروم اليونانيين ، على الترتيب الذى نقل فى كتبهم ، فإن الأصل فى الفلسفة والمبدأ فى الحكمة للروم ، وغيرهم كالأعمال عليهم »^(٣) ، ونحن نعلم أن تراث الهند انتقل إلى العالم الإسلامى ، كما انتقل تراث العجم ، وعرف الإسلاميون معرفة تامة أقوال حكمائهم المتقدمين كما عرفوا الصابئة ودين لهم أنها خلطت عقائدها القديمة بالفلسفة اليونانية ، وهذا حق . عرف الإسلاميون كل هذا ،

(١) المبشر بن فاتك : مختار الحكم ومحاسن الحكم ص ٢ .

(٢) المصدر السابق ص ٤ .

(٣) الشهرستافى - الملل والنحل ج ٢ ص ٢٢٨ - ٢٤٠ .

ولكن تنبهوا إلى أن « الفلسفة » ، من حيث هي فلسفة ، خاصة اليونان ، فيهم وحدهم ظهرت .
 فإذا انتقلنا مع مؤرخي الفلسفة الإسلامية إلى المسرح اليوناني ، حيث ظهرت الفلسفة ،
 نجد هؤلاء المؤرخين يعرفون - عن طريق التراجم التي وصلتهم - صورتين لفلسفة اليونان ،
 صورة صحيحة ، وصورة مشوهة ، ولكنهم اختاروا دائماً الصورة المشوهة . أو بمعنى أدق نقلت
 إليهم صورتان صورة واضحة للفيلسوف ، وصورة مختلطة ، لونها السوراني من قبل ، فاختراروا
 الصورة الثانية . كان في الصورة المختلطة مجال لتفسير وعناصر دينية أضفاها المزاج السوراني ،
 أو المزاج الأفلاطوني الحديث ، المتأخر . فإذا ذهبنا مع الإسلاميين إلى بدء الفلسفة اليونانية - وهم
 يبدأون ، كما نبدأ نحن ، تاريخ اليونان الفلسفي بالطبيعيين - نراهم قد ذكروا أن كلام هؤلاء
 الطبيعيين في الفلسفة يدور على الكائنات كيف هي ، وفي الإبداع ، ثم عن المبادئ وتم هي ،
 وتكون العالم ، واهية الباري (الله) - ونوع حركته أو سكونه ، وهذا صحيح إلى حد كبير :
 ولكنهم أضافوا ، تحت تأثير مزاجهم اللبني الإسلامي ، أنهم تكلموا أيضاً في وحدانية الله (١) .
 فهل يتصور الإسلاميون أحادية المادة عند الأيونيين كأنها وحدانية الله ؟ .

المدرسة الطبيعية

طاليس :

عرف المسلمون فلاسفة المدرسة الأيونية وتكلموا عن كل واحد منهم ونجد في تصويرهم
 لفلسفة كل منهم كما قلت من قبل صورة مشوهة وصورة حقيقية .

أما عن طاليس فقد عرفوا أنه أول فلاسفة أيونيا ، فهو أول من تفلسف في الملطية وأنه أول
 من حاول أن يفسر أصل الوجود : من أين جاء - وإذا جاء ، لم جاء - وإذا انقلب إلى أين
 يكون انقلابه (٢) . وعرفوا عن كتاب تاريخ الفلاسفة لفرغوريوس ، الذي نقلت أجزاء منه
 إلى العربية ، أن أول الفلاسفة السبعة ثالث بن مالمس الأمليسي (٣) .

ثم انتقلت إليهم فكرته الرئيسية : أن المبدع الأول هو الماء ، وأن الماء قابل لكل صورة ،
 ومنه أبدعت الجواهر كلها : السماء والأرض وما بينهما وهو علة كل مبدع ، وعلة كل مركب
 من العناصر الجسماني . وأنه حين جمد الماء ، تكونت الأرض ، وحين انحلى ، تكونت الهواء .
 ومن صفو الهواء تكونت النار ، ومن اللعنان والأبجرة تكونت المياه . ومن الاشتغال الحاصل

(١) - الشهرستاني : الملل ج ٢ ص ٢٤٣ .

(٢) - البشر بن فاتك : مختار الحكم ص ٣١٤ .

(٣) - ابن النديم : الفهرست ص ٣٥٦ .

من الأثير تكونت الكواكب . هنا هو مذهب طاليس حقاً ، ولكن سرعان ما يمزج الإسلاميون أقواله بأقوال أرسططاليس : فالكواكب تدور حول « المركز » دوران المسب على سببه بالشوق الحاصل منها إليه . . . وهنا أرسططاليسية واضحة : فكرة دوران الأرض والكواكب حول المحرك الأول ، في حركة شوق ، يتجه فيها العاشق نحو الممشوق . وقائمة على فكرة العلية الأرسططاليسية .

ثم يقولون عنه أنه يقول : والماء ذكر والأرض أنثى ، وهما يكونان مفلا ، ولتأثر ذكر ولغواء أنثى ، وهما يكونان علواً ، وكان يقول : إن هذا العنصر الذى هو أول وآخر — أى هو المبدأ والكمال — هو عنصر الجسمية والحرمانية لا أنه عنصر الروحية البسيطة .

ونحن نعلم أن طاليس لم يضع الموجودات في نظام عدى ، وأن هذه إنما هي محاولة متأخرة عنه لدى الفيثاغوريين ، لكن الإسلاميين تنبهوا إلى أن طاليس طبعى ، ويتكلم عن الجسمية لا عن الروحية . ثم يضع الإسلاميون رأيه تمزجاً بأفلاطونية محدثة « أن هذا العنصر له صفو وكثرة لما كان من صفوه فإنه يكون جسماً ، وما كان من كثرته فإنه يكون جواً ، فالجرم يدثر والجسم لا يدثر ، والجرم كثيف ظاهر ، والجسم لطيف باطن وفي النشأة الثانية يظهر الجسم ويدثر الجرم ، ويكون الجسم اللطيف ظاهراً ، والجرم الكثيف دائراً » .

ثم يقبله الإسلاميون أفلاطونياً محدثاً خالصاً فيقول عندهم : إن فوق السماء عوالم مبدعة لا يقدر المنطق أن يصف تلك الأقوار ، ولا يقدر العقل على إدراك الحسن والبهاء ، وهى مبدعة من عنصر لا يدرك غوره ، ولا يبصر نوره ، والمنطق والنفس والطبيعة تحته ودونه ، وهو الدهر المحض من نحو آخره لا من نحو أوله ، وإليه تشتاق العقول والأنفس ، وهو الذى سميناها بالديمومة والسرمد والبقاء في حد النشأة الثانية ، ولم يتكلم طاليس لا عن النشأة الأولى ولا عن النشأة الثانية .

وقد حاول الشهرستاني^(١) أن يفسر قول طاليس « الماء هو المبدأ الأول » بحيث لا يتعارض مع فكرة الألوهيّة ، فقرر أن الماء عند طاليس هو مبدأ المركبات الجسمية ، لا المبدأ الأول في الموجودات العلوية « لما اعتقد أن العنصر الأول هو قابل كل صورة — أى منبع الصور كلها — فأثبت في العالم الجسماني له مثلاً يوازيه في قبول الصور كلها ، ولم يجد عنصراً على هذا النهج مثل الماء ، فجعله المبدأ الأول في المركبات ، وأنشأ منه الأجسام والأجرام السماوية والأرضية » ثم يقارن الشهرستاني بين قول طاليس وبين ما ذكرته التوراة في سفر التكوين : « مبدأ الخلق هو جوهر خلقه الله تعالى ، ثم نظر إليه نظرة إلهية فلدابت أجزاؤه ، فصارت ماء ، ثم ثار من

الماء بخار مثل الدخان ، فخلق منه السموات ، وظهر على وجه الماء زيد مثل زيد البحر فخلق منه الأرض ، ثم أسأها بالجبال . وكان تاليس الملقب إنما تلقى مذهبه من هذه المشكاة النبوية .

ويحاول الشوبرتاني بعد أن يجد في الكتب السأوية - وفي القرآن بالذات شهاً بمذهب طاليس ، فالعنصر الأول عنده - منبع الصور - شديد الشبه بالألوح المخطوط الوارد في الكتب الإلهية ، إذ فيه جميع أحكام المعلومات وصور الموجودات والخبر عن الكائنات ، والماء على القول الثاني شديد الشبه بالماء الذي عليه العرش المذكور في القرآن (وكان عرشه على الماء)^(١).

وما أبعد أقوال طاليس عن كل هذا : عن فكرة التوراة وعن فكرة القرآن . فالماء في التوراة وفي القرآن مخلوق ، كما أن طاليس لم يتكلم عن عنصر أول أعلى هو منبع الصور ، وعنصر يحاكيه في عالم الأجسام هو الماء ، والأول هو الألوح المخطوط ، والثاني هو مادة الموجودات .

وأخيراً - يذكر المؤرخون الإسلاميون أن طاليس موحد - توحيداً كاملاً ، ذهب إلى أن العالم مبدعاً لا تدرك صفته العقول من جهة جوهرية : وإنما يدرك من جهة آثاره . وهو الذي لا تعرف هويته فحسب ، بل لا يعرف أيضاً اسمه : إنما نصل إلى معرفته من نحو أفعاله وإبداعه وتكوينه الأشياء ، ولا ندرك له اسماً من نحو ذاته ، بل من نحو ذاتنا . . . ويضع المؤرخون الإسلاميون على لسان طاليس أن الله هو المبدع ولا شيء مبدع ، ولا صورة لمبدع عنده في اللات ، لأن قبل الإبداع إنما كان هو فقط وإذا كان هو فقط ، فليس يقال حيثئذ جهة وجهة ، حتى يكون هو وصورة ، أو حيث حيث حتى يكون هو وذو صورة ، والوحلة الخالصة تنافي هذين الوجهين والإبداع هو تأسيس ما ليس بأيس (إيجاد ما ليس بموجود) وإذا كان هو مؤسس الأيسات ، والتأسيس لا من شيء متقدم ، فؤسس الأشياء لا يحتاج إلى أن يكون عنده صورة الأيس بالأسية ، ولا فقد لزمه ، إن كانت الصورة عنده ، أن يكون منفرداً عن الصورة التي عنده ، فيكون هو وصورة ، وقد بينا أنه قبل الإبداع وإنما هو فقط .

حججاً أن يحمل طاليس كل هذا ، وأن يعمل منه فيلسوف يؤمن بالتوحيد . وقد نقلت النص لكي يتبين القارئ بوضوح محاولة النفاة ، ثم من يدعون فلاسفة الإسلام ، أن يصوروا آراء الفلاسفة بصورة توحيدية ، حتى يتقبل المجتمع الإسلامي هذه الآراء وحتى لا يقف منها موقف العناء ، فطاليس مؤمن بالتوحيد بوجود إله واحد ، وأنه أبداع الأشياء من لا شيء ولا صورة لديه للموجودات حتى لا تتعدد ذاته ، وهو منزه عن الصورة وبلهه والحيث ، والتأسيس ليس من شيء متقدم أي ليس من مادة قديمة ، بل إن صور الموجودات ليست عنده ، وهنا يكملونه أفلاطونياً أو أفلاطونياً محدثاً : فهو ينسب إلى أنه أبداع العنصر الذي فيه صور الموجودات والمعلومات كلها ، فنبحث من كل صورة موجود ، في العالم العقلي ، على المثال

الذى فى العنصر الأول ، فحل الصور ونبت للموجودات كلها هو ذات العنصر « وما من موجود فى العالم العقلى والعالم الحسى إلا وذات العنصر صورة له ومثال عنه » . وأخيراً يقول « ومن كمال ذات الأول الحق أنه أبديع مثل هذا العنصر ، فما يصوره العامة فى ذاته تعالى ، أن فيها الصورة - يعنى صور المعلومات - فهو من مبدعه ويصلى الأول الحق بوحداية هويته عن أن يوصف بما يوصف به مبدعه »^(١) ويشبه هذا - كما قلت من قبل - بالالوح المحفوظ .

وهكذا انقلب طاليس - فى نظر مؤرخى الفلسفة الإسلاميين - مسلماً موحداً ، وأرسطاليسياً أحياناً ، وأفلاطونياً أحياناً أخرى ، وأفلاطونياً محدثاً فى نهاية الأمر .

وأحياناً نرى صورة لطاليس تقرب من حقيقة إلى حلما . فيذكر القفطى أن ثالث المثلث هو أول من قال « إن الوجود لا موجد له تعالى » ولكن القفطى ما يلبث أن يخلط بينه وبين أقوال الهند ، فيقول إنه علل - إنكاره الموجد بما يشاهده فى هذا العالم من اختلاف ، فالموصوف بالصفات الحسى لا تصدر عنه هذه الأمور المختلفة^(٢) .

وأحياناً نرى صورة حقيقية لآى الإسلاميين عن طاليس ، فقد نقل إلى العالم الإسلامى كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو . ونحن نعلم أن فى الفصل الثالث من المقالة الأولى لهذا الكتاب صورة حقيقية عن طاليس وعن آرائه ، وقد عرف الإسلاميون هذا الكتاب معرفة كاملة .

بل إننا نجد شارحاً أيضاً لكتاب الطبيعة لأرسطو ، وهو يحيى بن على يتبين له « أن المتضمنين من الطبيعيين غير هؤلاء لم يبينوا حلة فاعلة إلا العنصر ، وقالوا إنه مدبر الكل ، وأنه لا متناه فى العظم ، وأنه لا كائناً ولا فاسداً » ثم يحدد هؤلاء الطبيعيين : فالتقدمات يقول إنه الهواء ، وثاليس يقول إنه الماء ، وأفيسمنديس يقول إنه ما بينهما . بل يدين لهذا الشارح أنه لا ينبغي أن نعجب ألا يتمكن الأولون ، فى هذا الدور الطبيعى ، أن يفتقروا « على القوة التى للجميع » إنه دور مبكر فى تاريخ الفكر ، فظن هؤلاء الفلاسفة الطبيعيون أن ذلك الأسطقس الواحد الذى هو حلة كون باقى الأسطقسات هو الإله ، والسبب فى هذا « أنهم لما لم ينظروا فى حلة الإلهة العنصرية وحدها ، ظنوا أنها الحلة الأولى للموجودات »^(٣) ، يتبين لنا بوضوح من هذا النص أنه كان هناك لدى الإسلاميين صورة واضحة عن طاليس والطبيعيين المتضمنين عامة ، وعن أن هؤلاء الطبيعيين لم يصلوا إلى فكرة الله - كلمة فاعلية أولى العالم ، بل إنهم توصلوا فقط إلى معرفة حلة عنصرية ، إلى عنصر واحد ، كلمة أولى للموجودات .

وانتقل كتاب النفس لأرسطو إلى العالم الإسلامى - وفيه تفصيل حقيقى لآراء طاليس فى

(١) الشهرستانى - الملل والنحل ج ٢ ص ١٤٢ - ٢٤٤ .

(٢) القفطى : أخبار ص ٧٥ .

(٣) أرسطو : كتاب الطبيعة (نشرة الدكتور يدوى) ج ١ ص ١٢٨ .

النفس . يقول أرسطو « ناليس الحكيم يشبه أن يكون ظنه بالنفس بأنها محرّكة فاعلة ، لا سيما إذا كان ثبت قسماً لحجر المغناطيس لا مكان جلبها الحديد » (١) ، وفي نص آخر « إن طاليس يقول بأن النفس مغالط لكل وأن الكل مملوء روحانية » (٢) ثم يذكر هذا الكتاب أيضاً الفيلسوف هيبون — آخر يمثل المدرسة الأيونية وتلميذ متأخر لطاليس — تابعه في قوله بأن الماء أصل الوجود ، وذهب إلى أن « النفس ماء » ، والذي أداه إلى هذا القول ما رأى من « أن النطفة أرطب جميع الأشياء » (٣) .

بل إننا نرى صورة أوضح لطاليس الحقيقي في كتاب انتشر في العالم الإسلامي ، بل كان مصدراً لكثيرين من مؤرخي الفلسفة الإسلاميين ، كجابر بن حيان والشهرستاني والفيلسوف والشهزوري ، وهذا الكتاب هو كتاب « الآراء الطبيعية » لفلوطرخس . فقد نقل فلوطرخس للمسلمين أن « ناليس الذي من أهل ملطية ، فإنه يرى أن المبدأ والإسطقس شيء واحد » (٤) ثم يشرح فكرته عن المبادئ وما هي فيقول : « أما ناليس الملطي فإنه قال « إن الماء أول الموجودات ، وقد يظن أن هذا الرجل أول من ابتدأ الفلسفة أو به سميت فرقة الأيونيين ، فقد كان لفلسفة انتقال كبير ، وهذا الرجل تفلسف بمصر ، وصار إلى ملطية وهو شيخ ، وهو يرى أن الكون كله من الماء ، وينحل إلى الماء » ويشرح فلوطرخس ما دعا طاليس إلى هذا القول ، ويورد أدلته الثلاثة — وأولها « إنه وجد مبدأ جميع الحيوان من الجوهر الرطب الذي هو الماء ، كما وجد أن مبدأ جميع الأشياء من رطوبة ، ودليل ثان أيضاً أنه وجد النبات بالرطوبة يتنلى ويثمر ، وأنه إن عذبت الرطوبة جف ويطل . ودليل ثالث أن النار نفسها — أعنى حرارة الشمس والكواكب — تنحلل ببخار الماء ، وكذلك العالم بأسره » ثم يقدم فلوطرخس مصدر فكرة طاليس ، فهي في الشعراء اللاهوتيين من قبله وأهمهم هو ميريس . فيقول « وقد يرى أمرس الشاعر هذا الرأي ، إذ يقول إن أوقانوس كأنه عمل مولداً لكل » (٥) .

ويذكر فلوطرخس في موضع آخر أن ناليس كان يرى « أن الله هو عقل العالم » (٦) ولعله يشير بهذا إلى أن تصور ناليس لله هو تصور مادي ، هو العلم بأسره ، وهي الأحادية المادية المعروفة عن المدرسة الأيونية ، كما يذكر فلوطرخس أيضاً أن ناليس يقول :

(١) أرسطو . كتاب النفس ص ١١ .

(٢) نفس المصدر ص ٢٦ .

(٣) نفس المصدر ص ١١ ، ١٢ وانتظر أيضاً الآراء الطبيعية لفلوطرخس ص ١٧٣-١٧٥ .

(٤) فلوطرخس : الآراء ص ٩٦ .

(٥) فلوطرخس : الآراء ص ٩٧ ، وانتظر أيضاً ص ٩٩ .

(٦) نفس المصدر . ص ١١٣ .

« إن دامنون هي جواهر نفسانية ، وإيرلوز هي الأتفس المقارعة للأبدان ، فالخير منها هي الأتفس الفاضلة ، والشريرة منها هي الأتفس الرديئة » ولم يكن هذا هو رأى ثالث بالدقة ، إن طاليس قال إن في كل شيء نفساً . ولكنه ، لم يتكلم عن أتفس فاضلة وأتفس شريرة . لقد عرف هذا بعده ولم يكن لدى الإسلاميين منهج تقضى يتبينون به صحة نسبة الآراء الفلسفية إلى واضعيها . ولكن فلوطرخس يورد أيضاً أن ثالث يقول « إن النفس طبيعة دائمة الحركة أو محركة بذاتها »^(١) ثم ما يلبث فلوطرخس أن يبين آراء طاليس المادية فيذكر أن طاليس يقول في الضرورة : هي من الأشياء التي في غاية القوة لأنها تقوى على الكل^(٢) ويشير إلى قول ثالث الأحادي « إن العالم واحد فقط »^(٣) ثم يورد فلوطرخس آراء ثالث المختلفة في المسائل الطبيعية في صورة حقيقية .

أنكسمندريس :

فلذا انتقلنا إلى أنكسمندريس . نجد مؤرخي الفلسفة الإسلاميين يذكرونه تحت اسم أقسمندريس أو أنا كسياندوروس ويذكرون أنه من ملطية ، وأنه أستاذ فيثاغورس . فيذكر المبشر بن فالك أن فيثاغورس توجه إلى ملبطون (أى ملطية) ليتعلم الحكمة من الحكم أنكسياندوروس ، المندمة والمساحة والنجوم . كما يذكر أيضاً أن ديوجانس الفيلوني ، الفيلسوف الطبيعي ، كان من تلامذته^(٤) .

أما عن فلسفته ، فإن الشهرزورى ، قد عرف قوله باللامتناهى — وإن لم يكن الشهرزورى دقيقاً في تعبيره ، فهو يقول : « وكان رأيه أن أول الموجودات المخلوقة للبارى تعالى : الذى لا نهاية له . ومنه كان المكون . وإليه ينتهى الكل » ونحن نعلم أن أنكسمندريس لم يعرف فكرة الخلق ، كما لم يعرف فكرة الله ، ولم يسم اللامتناهى بالله . ولكن الشهرستاني كان أقرب إلى تصوير مذهب أنكسمندريس حين يقول إن أصل الأشياء عند أنكسمندريس جسم موضوع الكل لا نهاية له ، وأن أنكسمندريس لم يبين ماهية ذلك الجسم ، هل هو من العناصر ، أم خارج عنها^(٥) . ويمزج الشهرستاني بين ملعب أنكسمندريس وملعب أنكسيانس ، ونظرية أنكساغوراس في العقل ، حين يطلق مذهب أنكسمندريس على لسان

(١) نفس المصدر . ص ١٥٦ .

(٢) نفس المصدر . ص ١٢١ .

(٣) نفس المصدر . ص ١٢٥ .

(٤) للمبشر بن فالك : مختار الحكم ص ٥٤ ، ٧٣ .

(٥) الشهرستاني : اللال والنحل ج ٢ ص ٢٥٣ .

تلميذه انكسيرانس فيقول إن انكسيرانس يذهب إلى أن الله أزل لا أول له ولا آخر ، وهو مبدأ الأشياء ، لا يلد له . وهذا تعبير في صورة إسلامية عن لا متناهي أنكسمندريس ، ثم يضيف على هذا اللامتناهي صفات الألوهية عند بعض الفرق الإسلامية : فهو المدرك من خلقه أنه هو فقط ، ولا هوية تشبهه . وكل هوية فبدعة عنه ، وهو الواحد ، لا عن طريق العدد وليس واحد الأعداد ، لأن واحد الأعداد يتكرر . ثم يضيف صفات أفلاطونية محلاة لهذا اللامتناهي : إن كل ما ظهر في « حد الإبلاغ » فقد أبدعت صورته في علمه الأول ، والصور عنده لا نهائية بل نهائية ، أزلية بأزليته ، ولا تتكرر ذاته بتكرر المعلومات ، ولا تتغير بتغيرها ، ثم إن الله أبدع صورة العنصر بوجدانيته . ثم إن صورة العقل انبثقت فيها ببدعته ، أي بابتداع الله أيضاً . فرتب العنصر في العقل ألوان الصور على قدر ما فيها من طبقات الأنوار . وصارت تلك الطبقات صوراً كثيرة – دفعة واحدة . ويشبه أنكسمندريس هذا – في رأى الإسلاميين – بمخلوئ الصور في المرآة الثقيلة ، بلا زمان أو ترتيب . ولكن الميراث لا يحتمل قبول تلك الصور دفعة واحدة بلا ترتيب وزمان ، فحدثت تلك الصور منها على الترتيب . . عالم بعد عالم . . ولم يزل العقل في تلك العوالم ، حتى تقصت أنوار الصور في الميولي ، ونقصت الميولي نفسها ، وحدث هذا كيفاً ، فتكثفت ، ولم تعد تقبل النفوس الروحانية أو الحيوانية أو النباتية ، وكل ما تقبل الحياة والحسن فهو يعد من آثار تلك الأنوار . وثبات العوالم المختلفة التي تحدث إنما بقدر ما فيها من تلك الأنوار ، وإلا لما ثبت طريقة عين . ويبقى ثباتها إلى أن يصنى العقل جزءه المختلط بها ، وتصنى النفس جزءها الممتزج بها ، فإذا صنى العقل والنفس أجزاءهما ، دثرت أجزاء تلك العوالم وفسلت وبقيت مظلمة ، وقد حومت القليل من نور العقل والنفس الذي كان فيها ، وبقيت النفوس الشريرة في هذا الظلام بلا نور ولا سرور ولا روح ولا راحة ولا سكون ولا سلوة^(١) .

ولكن هل هذه هي الصورة الوحيدة التي عرفها الإسلاميون عن أنكسمندريس ؟ إننا نعلم أن كتب أرسطو قد نقلت إلى العربية وعرف الإسلاميون في ثناياها آراء أنكسمندريس . وقد أوردنا من قبل نصاً من كتاب الطبيعة الذي نقله إلى العربية حنين بن إسحق ، وفي هذا النص تبين لآراء فلاسفة ملطية الثلاثة ، طاليس وأنكسمندريس وانكسيرانس بل إن أرسططاليس في هذا الكتاب ينتقد الطبيعيين الحقيقيين ثم إنه – وهو بصدد تقديم – يورد آراءهم . إنه يعرض أيضاً آراء أنكسمندريس بالذات في الأضداد ، فيقول : وقيم قالوا إن الأضداد موجودة في الواحد ، ومنه تنفض – أي تكمن وتظهر – فخرج . . على قول أنكسمندريس^(٢) . بل إننا في نفس المصدر ، نجد عرضاً أدق لرأى أنكسمندريس في

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ج ٢ ص ٢٥٢ – ٢٥٥ .

(٢) أرسطو : الطبيعة ج ١ ص ٣٤ .

المبدأ الأول^(١)، ثم نجد أيضاً صوراً متعددة له في كتب أرسطو : (النفس والآثار العلوية والسماء) . ولكن حتى على افتراض أن ترجمات هذه الكتب لم تكن متميزة لدى الباحثين ، فإن كتاباً آخر كان متشراً لديهم وهو كتاب « الآراء الطبيعية لفلوطرخس » عرفوه كأهم مصدر للتراث اليوناني كما قلت ، وأسعرض دائماً صور فلاسفة اليونان عند المسلمين من خلال هذا الكتاب . .

أما صورة أنكسمندريس عند فلوطرخس فهي : وأما أنكسمندريس الملطي ، فإنه يرى أن مبدأ الموجودات هو الذي لا نهاية له . وأن منه كان كل الكون وإليه ينتهي الكل : ولذلك يرى أن تكون عوالم بلا نهاية ، وتفسد فترجع إلى الشيء الذي عنه كان . ويقول إنه بلا نهاية ، لتلا يلزم نقصان . ويكون دائماً^(٢) . وهذا هو جوهر مذهب أنكسمندريس في اللامتناهي - وأنه لا نهائي الحكم . ويذكر فلوطرخس أيضاً عنه أنه يرى « أن السموات إلى ما لا نهاية هي آلهة »^(٣) ويورد فكرة أنكسمندريس في ظهور الأحياء « إن الحياتات الأولى تولدت من الرطوبة ، وأنه كان يشاها مثل قشور السمك ، فلما أتت عليها السنون صارت إلى الجفاف واليبس ، فلما تقشر ذلك القشر ، صارت حياتها زماناً يسيراً^(٤) . وعرف الإسلاميون إذن أول تفسير لنشأة الأحياء ، وأن الأحياء متطورة من اللامتجانس إلى عالم الأحياء اللامحدود . وقد ردد القلمى هذا النص وذكره^(٥) .

أرد أن أنهى من هذا كله ، إلى أن هناك صورة صحيحة لأنكسمندريس ، وصورة مشوهة ، واتخذ الإسلاميون الصورة المشوهة .

فلذا انتقلنا إلى بحث مدى معرفة المسلمين بانكسيانس نجد نفس الأمر ، نجد صورة مشوهة وصورة حقيقية . أما الصورة المشوهة ، فهو أنه نسب إليه أيضاً القول بلا متناهي^١ أنكسمندريس في صورته الإسلامية . حقاً إن انكسيانس ذهب كما ذهب أستاذه إلى أن المادة الأولى واحدة لا متناهية ، واختلف معه فقط في أنها لا متعينة . فذهب انكسيانس إلى أنها متعينة وأنها هي الهواء ، ولكنه لم يضيف على المادة الأولى المعنية ما أضافه الإسلاميون - على لسانه ولسان أنكسمندريس - عليها . ولكن حتى في هذه الصورة المشوهة تنبه المؤرخون الإسلاميون إلى أنه يقول بأصل الوجود هو الهواء . وتقل عنه أيضاً أن أوائل المبدعات هو الهواء ،

(١) نفس المصدر ج ١ ص ٢١٢ ، ٢١٨ .

(٢) فلوطرخس : الآراء الطبيعية ص ٥٨ .

(٣) نفس المصدر ص ١٣٣ .

(٤) نفس المصدر ص ١٨١ .

(٥) القلمى : الج ٣ ص ٧٤ ، ٧٥ .

ومنه يكون جميع ما في العالم من الأجرام العلوية والسفلية ، فما كون من صفو الهواء المحض فهو لطيف روحاني لا يندر ، ولا يدخل عليه القساد ولا يقبل الدنس ، وما كون من كدر الهواء كثيف جسماني يندر ويدخله القساد ويقبل الدنس والخبث ، فما فوق الهواء من العوالم فهو من صفوه وذلك عالم الروحانيات . وما دون العوالم من العالم فهو من كدوره ، وذلك عالم الجسمانيات ، كثير الأوساخ والأوضار يتشبه به من سكن إليه فيمنعه من أن يرتفع علواً ، ويتخلص منه من لم يسكن إليه ، فيصعد إلى عالم كثير الطاقة دائم السرور ، ولعله جعل الهواء أول الأوائيل لموجودات العالم الجسماني . كما جعل العنصر أول الأوائيل لموجودات العالم الروحاني^(١) ولم يتكلم انكسائوس عن وجود عالين : عالم جسماني وعالم روحاني . وليس في فلسفته تلك الاثنيتية : وجود مبدأ أول لا متناهى أبدع العنصر وصورته ، ثم أبدع من صورة العنصر العقل ، وأن هذا العقل إنما أبدعه من أنوار الصورة . ثم مبدأ آخر هو الهواء أبدع منه عالم الجسمانيات .

هل وصل إلى الإسلاميين ما يحكيه ثيوفريستس عنه . . كان انكسائوس الملطي صاحباً لانكسمندريس ، ذهب أيضاً مثله إلى أن المادة الأولى واحدة لا متناهية . ولكن لم يقل إنها لا معينة كأنكسمندريس بل إنها معينة ، وقال إنها الهواء^(٢) فرج الإسلاميون بين الاثنين واعتبروا قوله بأن المادة الأولى الواحدة اللامتناهية هي الباري ، هي الله . . وأضافوا عليها صفات الألوهية من وحدة وإماهية وقلوة . ثم اعتبروا الهواء مادة العناصر الجسمانية يلدع منها عالماً بعد عالم . وصاغوا هذا جميعاً في شكل أفلاطوني محدث غنوصي ؟ وأخيراً يقول الشهرستاني : وهو على مثال مذهب ثالث إذا أثبت العنصر ، والماء في مقابلته ، وهو قد أثبت العنصر ، والهواء في مقابلته . وأنزل العنصر منزلة القلم الأول ، والعقل منزلة اللوح ، القابل لنقش الصور . ورتب الموجودات على ذلك الترتيب . وهو أيضاً من مشكاة النبوة اقتبس . وبعبارة القوم التيس : ^(٣) . وهكذا — أصبح انكسائوس من تلامذة الأنبياء والأصفياء ، وما أبدع هذا الكلام عن فيلسوف طبيعي من فلاسفة أيونيا بنادى بأحادية المادة ، ولا يخرج تفكيره عن تقسيم مادي للوجود .

ولكننا نجد الصورة الحقيقية لانكسائوس عند الإسلاميين . . صورة فراها في كتاب الطبيعة لأرسطو ، وقد عرفه الإسلاميون ، كما عرفوا كتب أرسطو المختلفة . وفي كتاب الطبيعة بالذات عرض للمذهب انكسائوس ، وأن المبدأ الأول عنده هو الهواء^(٤) ، وأن تولد الأشياء إنما

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ج ٢ ص ٢٥٣ - ٣٥٥ .

(٢) النشار : نشأة الفكر الفلسفي عند اليونان ص ٣٠ .

(٣) الشهرستاني : الملل ص ٢٥٦ .

(٤) أرسططاليس : كتاب الطبيعة ج ١ ص ٥٠ .

هو بالكثافت وسخاقل^(١) . ثم إن الإسلاميين عرفوا أيضا - فيما أثبت الدكتور فؤاد الأهواني ، النص الذي أورده إيتيوس المؤرخ اليوناني القديم عن انكسپاتس « كما أن النفس - لأنها هواء - تمسكتنا ، كذلك النفس والهواء يحيط بالعالم بأسره » ، فيردد الشهرزورى هذا النص « انكسپاتس المثلثى ، وكان يرى أن أول الموجودات المخلوقة للبارى تعالى الهواء ، ومنه كان الكل ، وإليه ينحل ، مثل النفس الذى فىنا ، فإن الهواء هو الذى يحفظه فىنا ، والروح والهواء يسكان العالم » ويرجع الدكتور الأهواني أن الشهرزورى كان يرجع إلى كتاب قديم فى أخبار الفلاسفة من الذين أخذوا عن إيتيوس^(٢) . غير أنى أجزم بأن الشهرزورى أخذ نصه عن فلوطرخس : « وأما انكسپاتس المثلثى فإنه يرى أن مبدأ الموجودات هو الهواء ، وأن منه كان الكل ، وإليه ينحل ، مثل النفس الذى فىنا ، فإن الهواء الذى يحفظها فىنا ، والروح ينبث فى العالم كله » ، ويتكلم فلوطرخس عن آراء انكسپاتس الطبيعية فى مواضع متعددة من كتبه - وكيف يتحكم الهواء فى العالم ، وأن هذا الهواء الكثيف المقاوم يدفع الكواكب^(٣) . . . إلخ .

هذه صورة واضحة لانكسپاتس - ولكن الإسلاميين كما قلت فضلوا الصرورة المشوهة له على الصورة الحقيقية ، وقد ثبت أن كلنا الصورتين قد وصلتا إليهم .

٢ - الفيتاغورية :

أما عن فيثاغورس فقد عرف المؤرخون الإسلاميين حياته معرفة طيبة . وترك لنا المبشرين فائق فى كتابه « مختار الحكم ومحاسن الكلم »^(٤) صورة مطولة لحياة فيثاغورس ودعوته ، وملتسته وجماعته ونظامها ، وحكاية ابن أبى أصيبعة^(٥) ، أما القفطى فقد ترك لنا فقرة قصيرة ، ولكنها فى غاية الدقة عن فيثاغورس^(٦) . ثم احتفظ لنا ابن مسكويه فى كتابه « جاويدان خرد » بوصية فيثاغورس المعروفة بالذهبية ، وهى وإن كانت منحولة ، غير أن بها الكثير من الأخبار الفيتاغورية القديمة^(٧) . كذلك وصلت الفيتاغورية القديمة للإسلاميين خلال

(١) نفس المصدر ج ١ ص ٣٣ ، ٤٣ .

(٢) الدكتور الأهواني : فجر الفلسفة اليونانية ص ٦٣ ، ٦٦ .

(٣) فلوطرخس : الآراء الطبيعية ص ٩٨ .

(٤) نفس المصدر ص ١٢٩ : ١٣١ ، ١٣٣ ، ١٣٦ ، ١٤٥ ، ١٤٧ ، ١٤٨ ، ١٥٠ ، ١٥٢ .

(٥) المبشرين فائق : مختار الحكم ص ٥٣ - ٧٢ .

(٦) ابن أبى أصيبعة : عيون ج ١ ص ٣٧ .

(٧) القفطى : إخبار العلماء ص ١٧٠ .

(٨) ابن مسكويه : جاويدان خرد ٢٢٥ - ٢٢٨ .

كتب أرسطو كما قلت « الطبيعة وما بعد الطبيعة والآثار العلوية » . ثم يعطينا فلوطرخس في « الآراء الطبيعية » صورة واضحة عن المذهب الفيثاغوري فيرى أنه كان للفلسفة مبدأ آخر ، وهو من فيثاغورس بن منسارخس من أهل ساميا ، أى ساموس وهو أول من سمى الفلسفة بهذا الاسم . وكان يرى أن المبادئ هى الأعداد والمعادلات وكان يسميها - هندسات . . . إلخ^(١) . وأن فرقة فيثاغورس سميت إيطاليين ، لأن فيثاغورس كان مقيماً بإيطاليا إذ انتقل من سامس التى كانت موطنه^(٢) . يذكر أن فيثاغورس كان يرى أن المبادئ منها الواحدة ، وهى الإله والخير ، وأنها من طبيعة الواحد وهى العقل . وأن الثانية التى لا حد لها هى التى تسمى دودا - وهى الشر ، وفيها الكثرة العنصرية والعالم المبحر^(٣) . وكان يرى أيضاً أن العنصر بأجمعه متغير مستحيل سيال منتقل^(٤) . كما أن فيثاغورس يرى أن الشئ - المحيط يسمى عالمًا . أما قوله فى النفس يرى أنها عند بحرك ذاته^(٥) ، وأن الحى والناتق فى النفس غير فاسد ، وأن النفس ليست الإله ، ولكنها فعل الإله السرمدى ، وأما جزؤها الذى ليس بناتق ، فإنه فاسد^(٦) ثم إن الكتاب بعد ذلك يمتلى بأخبار فيثاغورس والفيثاغوريين ويعدد آراء فيلاولوس ويورد آراءه فى فناء العالم وأنها على طريقين أحدهما من السماء بئار تسيل منه ، والآخر بماء قمرى بانقلاب القمر ويانسكاب الماء ، وأن البخاوات هى غذاء العالم^(٧) . ثم إننا نعلم أن آراء الفيثاغورية وصلت صحيحة خلال محاورة فيدون ، وقد نقلت هذه المحاورة إلى العالم الإسلامى أيضاً .

غير أن الصورة المشوهة لفيثاغورس ما لبثت أن انتقلت إلى الإسلاميين فى صورة الفيثاغورية الجاهلية . أما عن مذهبه فينقله الشهرستانى « إنه يدعى أنه شاهد العالم بحسه وحلسه الفلكى ، وبلغ فى الرياضة إلى أن سمع حفيف الفلك ، ووصل إلى مقام الملك ، ذكر أنه ما سمع قط ألد من حركاتها ولا رأى شيئاً قط أبهى من صورها وهياتها »^(٨) ، وأن الأشياء الملدة للنفس تأتبه حشداً وإرسالا كالألحان الموسيقية الآتية إلى حاسة السمع ، فلا يحتاج إلى أن يتكلف لها طلباً^(٩) هذه الألحان السباوية إذن هى التى قادته إلى تسمع الحقيقة ، فما الحقيقة عنده ؟ .

(١) فلوطرخس : الآراء ص ٩٩ .

(٢) نفس المصدر ، ص ١٠٢ .

(٣) نفس المصدر ، ص ١١٢ .

(٤) نفس المصدر ، ص ١١٥ .

(٥) نفس المصدر ، ص ١٥٦ .

(٦) نفس المصدر ، ص ١٦٢ .

(٧) نفس المصدر ، ص ١٦٧ .

(٨) الشهرستانى : الملل والنحل ج ٢ ص ٢٦٧ وانظر أيضاً ص ٢٧٨ .

(٩) القنطلى : إخبار العلماء ص ١٧١ .

هنا يضع الإسلاميون على لسانه المذهب الفيثاغورى الحديث ، وهو مذهب خطيط من الأفلاطونية والفيثاغورية ، مذهب يتبنى الفكرة التى ردها أفلاطون عن الفيثاغورية « إن من يتبع الآفة فهو سعيد ، ومن يتبع الأشياء الفانية فهو شقي » . وعلى هذا المذهب شبه الصوفى ترتفع عديدة تحاول أن تعين طبيعة الحقيقة العليا المتسامية ، بالأعداد وخصائصها . ويمثل هذه الفيثاغورية الحديثة مودراتس القادسى وقد كتب مودراتس يقول « إن نظرية الطبيعة التى عرضها أفلاطون فى طباوس هى نظرية فيثاغورية ، وأنهم — أى الفيثاغوريين — هم الذين نقلوها لأفلاطون » .

ويلاحظ الرهينة أن نظرية الحساب الميتافيزيقي لمودراتس هى ترجمة عديدة أو تعبير عدى عن الميتافيزيقا الأفلاطونية . وهى تقرر بأن الصور المختلفة للحقيقة هى تغيرات أو صور أو درجات الواحد البدائى . هناك الواحد الذى يتجاوز الوجود أو الماهية ، وواحد ثان هو الموجود الحقيقى أو المقول — أى المثل . وواحد ثالث هو النفس المشاركة للمثل . وتحت تأثير هذا الواحد — المادة التى تشارك المثل ، ولكنها تتنظم على مثالها . هذه النظرة للوجود أصبحت فيما بعد النظرة الأساسية للأفلاطونية الحديثة . أما تفسير الوجود بالأعداد ، فهو على رمزى ، ذلك أن الآفة لا تستطيع أبداً يوضح — فيما يرى مودراتس — أن تنقل إلينا العناصر الأولى ، فاجباً الفيثاغوريين إلى الأعداد لتوضيح هذه العناصر ، فاعتبروا العدد « واحد » علة الاجتماع والعدد « اثنين » علة الانفصال ، فالفيثاغوريين إذن لم يعرفوا العدد كعلم قائم بذاته ، وإنما كنهج للوصول إلى الحقيقة اللاعسوسة . وقد أثرت الفيثاغورية فى كتب فيلون الذى استفاد بطباوس . وقد رأينا من قبل كيف اعتبرها مودراتس عملاً فيثاغورياً بحثاً وهو يعلق على الخواص العددية فى النفس . وقد كان من أهم رجال الفيثاغورية الحديثة نيقوماخس الجيراسى ، وقرأها مبثوثة فى كتابه (اللاهوت الرياضى ^(١)) . وقد وصلت هذه الفيثاغورية إلى العالم الإسلامى ، وهى تستند على الفيثاغورية الأولى ثم اختلفت بالأفلاطونية الحديثة . ولا شك أن الإسلاميين عرفوا الفيثاغورية الحديثة معرفة كاملة بل إنهم عرفوا أيضاً نيقوماخس الفيثاغورى وإن كانوا قد اعتبروه (نيقوماخس أبو الفاضل أرسططاليس) وأخذ عنه علم العدد والتنم واشتهر بها ذلك ولا يعرف بين حكماء اليونان إلا بالفيثاغورى ^(٢) .

وهذا هو المذهب الفيثاغورى الجديد غططاً بالأفلاطونية الحديثة يقدمه الشهرستانى لنا منسوباً إلى فيثاغورس ويذكر أنه كان فى زمن سليمان بن داود عليه السلام ، وأنه أخذ الحكمة من معدن النبوة ، وأنه كان يقول فى الإنهيات : إن الله واحد لا كالأحاد ، فلا يدخل فى العدد

ولا يدرك من جهة العقل ولا من جهة النفس ، لا يستطيع هذا ولا ذاك أن يصفه بصفة ، إنما هو فوق الصفات العقلية والروحانية لا تترك ذاته ، وإنما تتركه بآثاره وصنمه وأفعاله . . . وكل علم من العوالم يلوكه بقدر ما فيه من آثار تظهر فيه ، فيصفه ، فالموجودات التي خصت بآثار روحانية تصفه وصفاً روحانياً . والموجودات التي خصت بآثار مادية تصفه وصفاً مادياً ، والموجودات متفاوتة في وصفها له وإدراكها لحقيقته . فقد جبل الحيوان على آثار خاصة به فينتعته تبعاً لجلسته ، ونظر الإنسان على آثار خاصة به فيصفه بفطرته ، والناس أيضاً متفاوتون في قدرهم فكل واحد منهم يصفه تبعاً لقدرته ، ويقدره تبعاً لخصائص صفته .

ويقسم فيثاغورس - في نظر الشهرستاني - الوحدة إلى قسمين : وحدة الله ، وهي وحدة الإحاطة بكل شيء ، وحدة الحكم على كل شيء . وهي وحدة تصمد عنها الآحاد في الموجودات والكثرة فيها . وإلى وحدة مستفادة من الغير وهي وحدة المخلوقات ، ويقسمها أيضاً إلى : وحدة قبل الدهر ، ووحدة مع الدهر ووحدة بعد الدهر : وحدة قبل الزمان ، ووحدة مع الزمان ، فالوحدة التي قبل الدهر هي وحدة الله . والوحدة التي مع الدهر هي وحدة العقل الأول . والوحدة التي بعد الدهر هي وحدة النفس . والوحدة التي قبل الزمان هي وحدة النفس . والوحدة التي مع الزمان هي وحدة العناصر والمركبات ، ويقسمها أيضاً إلى وحدة بالذات ووحدة بالعرض ، فالوحدة بالذات ليست إلا الله مبلغ الكل ، الذي تصمد منه الوحدةانية في العدد والمعلود - والوحدة بالعرض تنقسم إلى ما هو مبدأ للعدد وليس داخل فيه ، وإلى ما هو مبدأ العدد وهو داخل فيه ، والأول كالوحدة للعقل الفعال لأنه لا يدخل في العدد والمعلود ، والثاني ينقسم إلى ما يدخل فيه كالجزء له - فإن الاثنين إنما هو مركب من واحدتين ، وكذلك كل عدد فركب من آحاد لا محالة ، وحيثما ارتقى العدد إلى أكثر : نزلت نسبة الوحدة فيه إلى أقل - وإلى ما يدخل فيلزم له كالجزء فيه ، وذلك لأن كل عدد معلود لن يخلو قط عن وحدة ملازمة - فإن الاثنين والثلاثة في كونهما اثنتين وثلاثة وحدة ، وكذلك المعلودات من المركبات واليساقط وحدة : إما في الجنس أو في النوع أو في الشخص ، كالجوهر في أنه جوهر على الإطلاق ، والإنسان في أنه إنسان ، والشخص المميز - مثل زيد ، في أنه ذلك الشخص بعينه . فلم تنفك الوحدة عن الموجودات قط . وهذه وحدة مستفادة من وحدة الله . لزمت الموجودات كلها وإن كانت في ذاتها متكثرة . وإنما شرف كل موجود بقلية الوحدة فيه ، وكل ما هو أبعد من الكثرة فهو أشرف وأكثر^(١) .

هذا ما نسب إلى فيثاغورس . وهو يبين إلى أي حد اختلطت المسائل عن التراث الفلسفي اليوناني لدى الإسلاميين . فالتصنيف أفلاطوني عذت ، اختلط بمشائية ، وظهرت فيه مصطلحات

أرسطو ، وقد نسب كل هذا إلى فيثاغورس . ثم يكاد يجين الشهرة على أثر فيثاغورس في فكرتي الصورة والمادة الأرسطاليسيتين ، فيقرر أن لفيثاغورس رأياً قد خالف فيه جميع الفلاسفة من قبله ، وخالفه فيه من بعده فلاسفة ، وهو أنه جرد العدد من المعلوم تجريده الصورة من المادة ، وأنه تصور مروجداً حققاً وجود الصورة وتحقيقها ومن الثابت أن فيثاغورس لم يجرد العدد من المعلوم . ولكن هكذا تصوره أرسطو ، وكان هذا التصور من الأسباب المؤدية إلى فكرة الصورة والملي .

غير أن الإسلاميين عرفوا على أية حال جوهر الملعب الفيثاغوري القديم : أن الأعداد هي أصول الموجودات ، ثم ركبوا على هذا التعبير أرسطاليسية وفيثاغورية حديثة وأفلاطونية حديثة . ووصلوا أيضاً إلى أن من أقوال فيثاغورس أن العلم نعم « وصارت طاقة من الفيثاغورسيين إلى أن المبادئ هي التاليفات المنتمية على مناسبات عديدة ، ولهذا صارت التحركات السالوية ذات حركات متناسبة لحية ، هي أشرف الحركات وألطف التاليفات » ، وهنا ينسب إليهم الشهرة على الملعب الحرفي وأن طاقة منهم ذهبت إلى أن المبادئ هي الحروف الجردة من المادة فاعتبروا الألف في مقابلة الواحد والباء في مقابلة الاثنين ، إلى غير ذلك من المقابلات . كما أدرك المسلمون أيضاً أن الفيثاغوريين حين قالوا إن الأعداد نماذج تحاكيها الموجودات من غير أن تكون هذه النماذج مفارقة لصورها في اللحن ، وحلوا بين عالمين : عالم الموجودات وعالم الأعداد ، وساعدتهم على هذا أنهم لم يجهلوا العدد مجعوماً حسابياً بل مقلداً وشكلاً ، ولم يكونوا يرمزون له بالأرقام ، بل كانوا يصورونه بنقط على قدر ما فيه من آحاد وريثين هذه النقطة في شكل هنتمي ، فالواحد النقطة ، والاثنان الخط ، والثلاثة المثلث والأربعة المربع . . . أي أنهم دخلوا بين الحساب وبين الهندسة وحدوا في المكان ما لا امتداد له ، وحلوا العدد أو الكمية المنفصلة إلى القدر أو الكمية المتصلة^(١) . عرف الإسلاميون هذه الفكرة الفيثاغورية القديمة . وأن فرقة منهم ذهبت أيضاً إلى أن مبدأ الجسم هو الأبعاد الثلاثة ، والجسم مركب منها ، ووضعت النقطة في مقابلة الواحد ، والخط في مقابلة الاثنين والسطح في مقابلة الثلاثة ، والجسم في مقابلة الأربعة . وراعت هذه المقابلات في تراكيب الأجسام وتضاعيف الأعداد^(٢) كما عرف الإسلاميون أيضاً فكرتهم القديمة — أن النفس تاليفات عديدة أو لحية ولهذا ناسبت النفس مناسبات الألحان ، والتفت بسماها وطاشت ، وتولجت بسماها وطاشت وكانت قبل اتصالها بالأبدان قد أبدعت من تلك التاليفات العددية الأولى ثم اتصلت بالأبدان ، فإن كانت الهيئات الخلقية على تناسب القطرة وتجردت النفوس عن المناسبات الخارجية ، اتصلت

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٢ .

(٢) الشهرة على . الملل والنمل ج ٣ ص ٢٧٦ .

بعلها وانخرطت في سلكها على هيئة أجمل وأكمل من الأول^(١) .

يل إن فيثاغورس يقول - عند الإسلاميين - « إلى عاينته هذه العوالم العلوية بالحس بعد الرضاة البالغة ، وارتفعت عن عالم الطينائع إلى عالم النفس والعقل ، فنظرت إلى ما فيها من الصور المحرقة وما لها من الحسن والبهاء والنور ، وصمعت ملها من اللحن الشريفة والأصوات الشجية الروحية^(٢) » ويرى أن عالمنا هذا يحوى القليل من الحسن لكونه ملول الطبيعة ، وافرقة من العوالم أبهى وأشرف وأحسن . وعرف الإسلاميون أيضاً عن طريق أنولوجيا فكرة النفس عند الفيثاغوريين . فوصل إليهم أن النفس تتلاف الأجرام ، كاتلاف الكائن من أوتار العود ، وذلك أن أوتار العود إذا امتدت قبلت أثراً ما ، وهو الاتلاف . وإنما عنوا بذلك أن الأوتار إذا امتدت ثم ضرب بها الضارب حدث منها اتلاف لم يكن فيها حال كانت الأوتار غير ممدودة : وكذلك الإنسان ، إذا امتزجت أخلاطه واتحدت حدث من امتزاجها مزاج خاص ، وذلك الامتزاج الخاص هو الذى يعيى البدن ، والنفس إنما هى أثر لذلك الامتزاج^(٣) . وهذا فعلا هو رأى الفيثاغورية في النفس ، ورى هذه الفكرة معروضة بوضوح في فيدون ، وهو من أهم المصادر التاريخية الفيثاغورية .

عرف كل هذا ، ولكن كما قلت من خلال أطلاطونية محدثة وأرسطاطاليسية بحيث يمكن أن نقول إن المنحبه الفيثاغورية القديم لم يصل خالصاً أبداً ، بل وصل من خلال الفيثاغورية الحديثة والأطلاطونية الحديثة والمثابئين المتأخرين ، وقد أضنى كل هذا على فيثاغورس مسحة من قداسة عند أهل التنصيص في الإسلام .

أما مفكر الإسلام الحقيقيون - من أهل سنة ومجتزلة وشيعة معتدلة ، فلم يقبلوا الفيثاغورية اللهم إلا أخذ فكرة العدد اثني عشر وقداسته عند الاثني عشرية ، واللهم إلا إذا لم نجد لهذا العدد الاثني عشرى مخرجاً من القرآن والسنة . ولكن وجدت الفيثاغورية الحديثة أكبر تلازمة لها لدى الكثيرين من غلاة الشيعة والنفوسيين كما قلت ، فكان لفكرة الأعداد مكان كبير لدى طوائفهم المختلفة . ثم أثرت الفيثاغورية الحديثة في الإسماعيلية . . . وسيطرت على كتابات إخوان الصفا ، وإخوان الصفا إسماعيلية قطعاً . وقد آمن إخوان الصفا بأن لحركات أشخاص الأفلالك أصواتاً ونغمات ، وأن أشخاص الأفلالك هؤلاء هم ملائكة الله وخلص عباده ، يسمعون ويصرون ويقلون ، ويسبحون الليل والنهار لا يفترقون ، وتسيحهم لحن أطيب من قراءة داود الزبور في الخراب ، ونغمات ألد من نغمات أوتار العودان النصبية في الإيوان العالي ،

(١) نفس المصدر ج ٢ ص ٢٨٠ .

(٢) نفس المصدر ص ١٨٨ .

(٣) أفلاطون عند العرب ص ٥٢ .

وهذه التسيجات والقراءات والتبيلات هي نعمات وألحان حركات الأفلاك ، وأن تلك النعمات والألحان تذكر النصوص البسيطة التي هناك (أي الملائكة) بسرور علم الأرواح التي فوق الفلك والتي جوهراً أشرف من جواهر علم الأفلاك ، وهو علم النفوس ودار الحياة التي نعيمها كله روح وربحان في درجات إلفان - كما ذكر في القرآن ، وكما وجد في علم الكون حركات منتظمة لما نعمات متناسبة مفرحة لنفوسها وشوقه لما إلى ما فوقها .

وأخيراً يقول إخوان الصفا : إن في حركات تلك الأشخاص ونعمات تلك الحركات للذة وسروراً لأهلها ، مثل ما في نعمات أوتار العبدان للذة وسروراً لأهلها في هذا العالم ، فعند ذلك تشرفت إلى الصعود إلى هناك والاستماع لما والنظر إليها ، كما صنعت نفس هرمس الثالث بالحكمة لما صفت ورأت ذلك ، وهو إدريس النبي عليه السلام ، وإليه أشار بقوله (ورفعناه مكاناً علياً) ^(١) .

وهكذا نرى مزيجاً من الفيثاغورية الحليّة والأفلاطونية الحليّة ممزجة بضمير قرآني . واضعة هرمس الثالث أول المثلث الحكمة - وهو في نظرهم إدريس ، وهو في الحقيقة أمونئوس ساكاس - فيثاغورياً عذفاً . ولم تصادف رسائل إخوان الصفا أي قبول من مذكري الإسلام ، بل أعلن المتكلمون شيعة سنة ومعتزلة ، أنها إسماعيلية ، وضعت لتقويض العقائد الإسلامية بما حوته من مذاهب يونانية وقاصية - أي غنوصية ، ونسبت دائماً إلى الباطنية والقراءة . ولقد لعن المسلمون القراءة والباطنية إلى يومنا هذا .

بل إن مجموعة الفلاسفة والمثاقفة كأبي سليمان محمد بن طاهر بن بهرام السجستاني المنطقي ، حاجم فكرة المزج التي قام بها إخوان الصفا - بين الفلسفة التي هي في تصوره علم النجوم والأفلاك والمقادير والمجسطى وأثار الطليعة ، والموسيقى وهي معرفة النغم والإيقاعات والنقرات والأوزان ، والمنطق الذي هو احتبار الأقوال بالإنضافات والكميات والكيفيات - في الشريعة « وأن يربطوا الشريعة بالفلسفة » ويرى أن هذه لوعة ولطيفة واضحة موحدة ولها عواقب غزية « إن الشريعة مأخوذة من الله عز وجل بواسطة السفيريين وبين الخلق عن طريق الرحي وباب المناجاة وشهود الآيات وظهور المعجزات ، بقي أثنائها ما لا سبيل إلى البحث عنه والنوص فيه ، ولا بد من التسليم المدعو عنه والنبه عليه » .

تبه إذن أبو سليمان المنطقي إلى ما في منهج الطريقين من خلاف ، فأحلحهما السمع والآخر العقل . ثم إن الشريعة تستند على الأمر والتجبر المشهور بين أهل الملة ولراجع إلى اتفاق الأمة ، وليس فيها حديث المنجم عن تأثيرات الكواكب وحركات الأفلاك ، ولا حديث الطبيعي الناظر

في الطبيعة وآثارها وما يتعلق بالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والفاعل والمفعول منها وتوازنها وتوافرها ، ولا حديث المهتمس الباحث عن مقادير الأشياء ولوازمها ولا حديث المنطقي الباحث عن مراتب الأكمال ، وللمعلاق بينها .

ويرى أن الأمة اختلفت في الأصول والفروع والتفسير والتأويل واليمان والخبر والعادة والاصطلاح ، ولم تلجأ إلى الفلسفة ، لأن الله تعالى تتم الدين بنبيه صلى الله عليه وسلم ، ولم يخرج به بعد البيان الولد بالوحى إلى بيان موضوع بالرأى ولم نجد هذه الأمة تنزع إلى الفلاسفة في شيء في دينها . إن الأمة اختلفت في آرائها ومذاهبها ومقالاتها ، فصارت أصنافاً فيها فرقا : كالمعتزلة والمرجئة والشيعة والسنة والخوارج ، فما فرقت طائفة من هذه الطوائف إلى الفلاسفة ولا حققت مقالاتها يشاهددهم وشهادتهم . وكذلك الفقهاء الذين اختلفوا في الأحكام عن الحلال والحرام منذ أيام الصدر الأول إلى يومنا هذا ، لم نجدهم تظاهروا بالفلاسفة واستصروهم^(١) ، فكان أبا سليمان السجستاني قد تبه إلى الخلاف الكبير بين الفلسفة اليونانية والإسلام .

غير أن الفيتاغورية الجليدية أيضاً مكاناً ممتازاً في آراء البهاية وهي فرقة شيعية غالية متأخرة - انفصلت عن الشيعة الاثني عشرية مؤخراً ، ثم عن الإسلام كله .

أما الفكرة الحروفية ، وهي التي انبثقت عن الفيتاغورية الحديثة ، واعتبرت الحروف ترمز إلى أعداد أو الأعداد ترمز إلى حروف ، كما اعتبرت للحروف خصائص خاصة ، فقد أثرت في أفكار غلاة الشيعة . وأفكار « الميم » و « السين » و « العين » لدى الغلاة هي أفكار غنوصية متأخرة بأثر فيتاغورى حليث .

ثم يرى القفطى أن هناك آثاراً فيتاغورية في فلسفة محمد بن أبي بكر الرازى (توفى عام ٣١٠ هـ - ٩٢٢ م) ويتجه إلى أن هذه الفلسفة صيغت على مثال مذهب فيتاغورى ، ولعله يقصد أنها لم تكن فيتاغورية قديمة . بل اختلفت بالفلسفة الطبيعية القديمة عامة^(٢) .

ويذكر المسعودى وهو يورخ ليحيى بن عدى (توفى عام ٣٦٤ هـ - ٩٧٥ م) أن يحيى قد درس مذهب محمد بن زكريا الرازى ، وهو مذهب الفيتاغوريين في الفلسفة الأولى^(٣) . وأن مدرسة يحيى بن عدى كانت مدرسة فيتاغورية . ويقرر المسعودى أيضاً أن الرازى كتب قبل وفاته ثلاث سنوات كتاباً في ثلاث مقالات عن الفلسفة الفيتاغورية^(٤) .

ويرى ماكس ماير هوف أنه من المحتمل أن يكون الرازى قد أخذ الميل إلى هذا الاتجاه

(١) القفطى : أخبار العلماء ص ٥٨ - ٦٣ .

(١) القفطى : أخبار العلماء ص ١٧١ .

(٢) للمسعودى : التنبيه والإشراف ص ١٢٢ .

(٣) المصدر السابق ص ١٤٢ .

الفلسفي عن تلميذ الكندي هو أبو يزيد أحمد البلخي (المتوفى عام ٣٢٢ هـ - ٩٣٤ م) وكان البلخي من شرق فارس ، وقام بالكثير من الرحلات حتى قيل إنه سافر إلى بلاد الهند . وكانت له نزعة فيثاغورية محدثة ، كما يمكن استخلاص ذلك من بعض آثاره ، على الرغم من أن كتبه قد ضاعت كلها تقريباً . ففعل البلخي كان المصدر الذي استقى منه الرازي آراءه الفيتاغورية المحدثة^(١) . ومن المؤكد أن الرازي درس على البلخي كما يقول ماكس ماير هوف . يقول ابن النديم « إنه قرأ الفلسفة على البلخي ، وإن البلخي هذا كان من أهل بلخ يطوف البلاد ويعول الأرض ، حسن المعرفة بالفلسفة والعلوم القديمة » وإن الرازي ادعى كتبه لنفسه . وكانت هذه الكتب موجودة بخراسان^(٢) . ويذكر لنا ابن أبي أصيبعة أن التلميذ الآخر للكندي هو أحمد بن الطيب السرخسي (المتوفى عام ٢٦٨ هـ) ترك كتاباً في « وصايا فيثاغورس »^(٣) . بل إننا نجد أيضاً في كتابات أستاذ المدرسة أبي الكندي نفسه (توفي عام ٢٥٧ هـ - ٨٧٠ م) رسائل ذات نزعة فيثاغورية محدثة ، كرساليته « في تأليف الأعداد » و« في التوحيد من جهة العدد » ، ثم كتبه الموسيقية هي فيثاغورية محدثة ككتاب « ترتيب النغم الدالة على طبائع الأشخاص العالية »^(٤) ، وكان الكندي مشهوراً إلى جانب الفلسفة والطب . يعلم الحساب وتآليف اللحن وطبائع الأعداد وعلم النجوم ، وهذا المزيج كله من الدراسات بجانب اتجاهه الماشي والأللاطوني الحديث ، يكون أيضاً انهماجاً فيثاغورياً توضح لدى تلامذته من بعده .

وأهل ابن كرتيب - أبو أحمد الحسين بن أبي الحسين إسحق بن إبراهيم بن يزيد الكاتب - كان أيضاً من الفلاسفة الذين انحطوا بالمذهب الفيتاغوري الحديث ، فابن النديم يذكر أنه كان من جلة المتكلمين ويذهب مذهب الفلاسفة الطبيعيين ، ولعل المقصود بالفلسفة الطبيعية هنا الفيتاغورية ، فقد حشأ في أسره يصاطي أفرادها المنتمة^(٥) . ويذكر أيضاً أنه كان مؤسس أول مدرسة فلسفة في بغداد^(٦) ، ومن المحتمل كثيراً أن تكون هذه المدرسة مدعوة فيثاغورية .

لقد أن أنهى من هذا كله إلى أن الفيتاغورية القديمة عرفت لدى الإسلاميين في ثانيا

(١) التراث اليوناني : ص ٨٢ - ٨٤ .

(٢) ابن النديم : الفهرست ص ٤٣٠ وابن أبي أصيبعة : معجم الأئمة - ج ١ ص ٤٢ .

(٣) ابن أبي أصيبعة : معجم ج ١ ص ٢١٥ .

(٤) ابن النديم : الفهرست ص ٣٧٢ - ٣٧٣ .

(٥) ابن النديم : الفهرست ص ٢٨١ والقفلي : أخبار العلماء ص ١١٧ . وابن أبي أصيبعة :

معجم ج ١ ص ٢٣٤ .

(٦) المسعودي : فتنه ص ١٢٢ .

القيثاغورية الحديدة . وكان للقيثاغورية عامة أنصارها القلائل . ولكن الإسلام في أشخاص مثليه من متكلمين لم يقبلوا أبداً هذا الاتجاه - وكان إخوان الصفا ممثليه - فاعتبروا إسماعيلية وقرامطة . ووجهت مدرسة الكندي أو من اعتنق القيثاغورية من هذه المدرسة ، ثم دافع أبو بكر الرازي بالإلحاد ، سواء لا تجاهه القيثاغوري أو لا تجاهه الأنلاطوني الواضح ، ولفظ من دائرة الجماعة الإسلامية .

٣ - المدرسة الإبلية :

أما المدرسة الإبلية ، فقد عرفها الإسلاميون معرفة طيبة ، وعرفوا جميع رجالها أكسانوفان وبامينيس وزينون ، ووليسوس ، وقلعت لهم المصادر اليونانية المترجمة معلومات وثيقة ووثيقة عن كل من فلاسفة هذه المدرسة .

أما أكسانوفان - فقد عرفه الإسلاميون تحت اسم « اكسونفانس » . وذكروا أنه يقول : « إن المبدع الأول هو حجة أزلية دائمة ديمومية القدم ، لا تدرك بنوع صفة منطقية ولا عقلية ، لأنه مبتدع كل صفة » ونحن نعلم أنه ينسب لا كسونفان هذه الفكرة . ثم يقولون عنه « هو ولا شيء معه » ، ومعنى هذه أنه « بسيط لا مركب معه » وذلك « لأنك إذا قلت ولا شيء معه ، نفيت عنه أزلية الصورة والمهيول - أى صورة وهيول للموجودات - وكل مبدع من صورة وهيول ، وكل مبدع من صورة فقط . ومن قال إن الصورة أزلية مع إزيتها ، فليس هو فقط ، بل هو وأشياء كثيرة ، فعند إظهار ذاتها ظهرت العوالم ، وهذا حال ^(١) » وهذا فهم لا بأس به للمذهب وإن كان قد عبر عن « الوجود موجود ، ولا شيء غير الوجود » بالتعبير الإسلامى المستمد من حديث الرسول صلى الله عليه وسلم « هو ولا شيء معه » .

أما عن بامينيس ، فقد عرفه الإسلاميون وعرفوا مذهبهم في الوجود ، نقل إليهم كتاب الطبيعة لأرسطوطاليس فكرة بامينيس ووليسوس الرئيسية . « إن الوجود واحد وغير متحرك ^(٢) » ثم نقد أرسطوطاليس لهذه الفكرة ^(٣) كما قدم لهم نفس الكتاب فكرة بامينيس في تنامي الوجود ^(٤) وفي أنه واحد وأنه يقال مطلقاً ^(٥) . أما فلوطرحس - وهو مصنف كبار مؤرخي الفلسفة

(١) الشهرستاني الملل ج ٢ ص ٣٢٠ .

(٢) أرسطوطاليس . كتاب الطبيعة ج ١ ص ٢٨ - ٢٨٣ .

(٣) أرسطوطاليس - كتاب الطبيعة ج ١ ص ٥ .

(٤) نفس المصدر ج ١ ص ١١ ، ١٣ .

(٥) نفس المصدر ج ١ ص ١٧ .

اليونانية الإسلاميين كما قلنا - كالثيهرستاني والقلمسي والشهرزوري - فإنه يذكره تحت اسم « فارمنيس » وكذلك عرف عند الإسلاميين ثم يعرض أيضاً لمذهب يارمنيس في الآراء الطبيعية متكاملًا ، فهو يذكر « إن يارمنيس والنس وزينون كانوا يطلون الكون والفساد ، لأنهم يرون أن الكل غير متحرك »^(١) وأن يارمنيس يرى أن ترتيب العالم مثل أكلة مضغورة مركب بعضها على بعض ، وأن منها ما هو من جسم مخلخل ، ومنها ما هو من جسم متكاتف ، وأن ما هو خليط من نور وظلمة^(٢) . وأن القمر مساو عظمة الشمس وأنه يستدير منها^(٣) . كما يورد أيضاً في سبب تعليه عدم حركة الأرض ، أنه لا كان بعد الأرض من الجهات كلها متساوياً ، ولم تكن لها علة تدعوها إلى أن تميل من جهة من الجهات ، لذلك صارت تتموج فقط ولا تتحرك^(٤) . ثم يمتلي الكتاب بعد ذلك بآراء يارمنيس في الظواهر الطبيعية والطبية وغيرها .

ولا تقل معرفة الإسلاميين لزينون عن معرفتهم ليارمنيس . فقد نقل لهم بعض حججه في كتاب الطبيعة^(٥) . ويورد يحيى بن علي في تعليقه له على كتاب الطبيعة حجة زينون « إن كانت الحركة موجودة لزم أن يقطع ما لا نهاية له في زمان متناه ، لأجل أن القسط إلى على العظم بلا نهاية »^(٦) ، ويذكر نقضها . ثم يعرض رأي أرسطو نفسه في نقض آخر لزينون في إبطاله للحركة . ويفند في هذا النقذ حجة السهم المشهورة في تراث زينون الفلسفي^(٧) . ثم يعرض لما عرضاً منهجياً فيقول : « إن حجج زينون في الحركة التي يعسر حلها أربع :

الأولى منها : قوله . « أنه ليس حركة من قبل أن المشتغل يجب أن يبلغ نصف الشيء قبل أن يصل إلى آخره . وقد عرض أرسطو لهذه الحجة في مواضع مختلفة من كتاب الطبيعة^(٨) .

الحجة الثانية : وهي التي تعرف بأخيلوس . وهي هذه : أبطالبيء إحصاءاً . لا يمكن في وقت من الأوقات أن يلحقه أسرع سريع إحصاءاً ، لأنه يجب ضرورة أن يكون الطالب يصل من قبل إلى الموضوع الذي منه فضل الحارب . فيجب ضرورة أن يكون الأبطاله أبداً فضل ما »

(١) نفس المصدر ج ١ ص ٢٢ - ٢٣ .

(٢) فلوطرخس - الآراء الطبيعية ص ١٢٠ .

(٣) نفس المصدر ص ٨ .

(٤) نفس المصدر ص ١٣٨ .

(٥) نفس المصدر ، ص ١٥٤ .

(٦) أرسطوطاليس : كتاب ما بعد الطبيعة .

(٧) المصدر السابق ، ج ٢ ص ٧١ .

(٨) المصدر السابق ج ٢ ص ٧١٢ وانظر أيضاً ٦٤٠ .

وهذه الحجة هي تلك الحجة بعينها التي استعمل فيها التصنيف (القسم الثانية) .
غير أن الفرق بينهما أن القسم هاهنا للعظم القاصد لا يكون بتصنيفين ، وإنما لزم الأمر ألا يلحق
الأبطال من قبل قوله - يعني من قبل وضع زينون - أن العظم يقسم بالقصير بلا نهاية . . .

وأما الحجة الثالثة : أن السهم يستقل وهو ساكن وإنما لزم من قبل أخذه أن الزمان مؤلف
من الآتات ، فإن ذلك إن لم يسلم له ، لم يجب القياس .

والحجة الرابعة : هي التي جعلها في الأمر : الأعظام المتساوية التي تتحرك إلى جانب أعظام
متساوية لها ضد حركتها - على أن تلك تتحرك من آخر الميدان ، وهذه تتحرك من وسطه -
حركة مستوية السرعة . فيرى أنه يلزم من ذلك أن يكون الزمان النصف مساوياً لنصفه . . .
يتبين لنا من هذا أن الإسلاميين قد وصلت إليهم حجج زينون كاملة ثم قد أرسطوها ،
وصفى الشراح الإسلاميون يشرحون هذه الحجج ، ويرددون قد أرسطوها^(١) . ويتناول أرسطو ،
في كثير من مقالات كتابه ، حجج زينون بالتفنيد^(٢) .

كيف تناول الكتاب الإسلاميون زينون وفلسفته ؟ أما المبشر بن فاتك فيتكلم في كتابه
عن حياة زينون ويقدم لنا وصفاً طيباً لهذه الحياة من الناحية التاريخية ، ثم يورد بعض حكمه
وأقاييه ، ولكنه يحبره مؤسس المدرسة الميغارية . يقول « وكان زينون مبدعاً رأى الشيعة
النسابة ما غورقوا » وهذا خطأ . ولكنه يذكر أن مذهبه ومذهب بارمنيدس كان « مذهب
الغوامض » . ويرى الدكتور بدوي محقق كتاب المبشر بن فاتك أن الغوامض تعني هنا
الديالكتيك ، وأن هذه الفقرة من كلام المبشر بن فاتك مأخوذة من كلام ديجانيس
اللازمي ، وفيه يذكر أن أرسطو يقول إن زينون هو مخترع الديالكتيك ، كما أن انبازقليس
مخترع الخطابة ، غير أن المبشرين فاتك يتنبه إلى أن حجج زينون قد أدت إلى نزع من السفسطة ،
فيذكر أن لافينوس السفسطائي كان تلميذاً لزينون الحكم^(٣) . ويرى اليعقوبي أن طائفة من
أصحاب زينون هم السفسطائيين ، وأن تفسير هذا الاسم اليوناني هو المغالطة والتناقض^(٤) .

أما الشهرستاني فقد ذكر زينون الأكبر . وكان زينون الإيلي يدعى فعلاً زينون الأكبر .
ثم نسب إليه أقوالاً لا تمت إليه بصلة : ومن هذه الأقوال : « إن المبدع الأول كان في علمه
صورة إبداع كل جوهر : وصورة دور كل جوهر فإن علمه متناه ، والصورة
التي فيه من حد الإبداع غير متناهية ، وكذلك صور الدور غير متناهية ، فالعالم في كل حين

(١) أرسطو طاليس : كتاب الطبيعة ج ٢ ص ٧١٣ - ٧٢٢ .

(٢) نفس المصدر - نفس الجزء ص ٧٩٣ ، ٨٩٩ ، ٩٠٦ .

(٣) المبشر بن فاتك : مختار الحكم ص ٤٠ .

(٤) اليعقوبي - تاريخ ج ١ ص ١١٩ .

ودهره هل هذا تعبير عن الأصل الإلهي بأن الوجود كامل ، ولا شيء يخرج عنه . ففيه كل شيء ؟ ولكننا لا نعلم قولاً لزيون : وبارينيلس من قبله ، عن علم الله ! ! ثم إن كليهما لم يستخدما اصطلاحاً الجوهر والصورة ! ثم يذكر الشهرستاني قولاً آخر ينسب لزيون . وهو أن « ما كان منها - أي العالم مشاكلاً لنا ، لم نتركه » ثم يورد أقوالاً لزيون في الكون والقصاد « إن الموجودات باقية دائمة : فأما بقاؤها فيتجدد صورها ، وأما دثورها ، فيدثور الصورة الأولى عند تجدد الأخرى » .

وذكر أن الدثور قد يلزم الصور والمبني معاً - وقال أيضاً : « إن الشمس والنجم والكواكب تستمد القوة من جوهر السماء فإذا تغيرت السماء ، تغيرت النجوم أيضاً . ثم هذه الصور كلها بقاؤها في علم الباري تعالى ، والعالم يقتضى بقاءها دائماً . وكذلك الحكمة تقتضى ذلك ، لأن بقاءها على هذا الحال أفضل » . هل معنى هذا إنكار التغير ؟ لقد ذهب زيون إلى هذا فعلاً ، ولكنه لم يذهب أبداً إلى نظرية في العلم الإلهي تحتوي بقاء الصور وثباتها . وأخيراً يذكر الشهرستاني أن زيون يذهب إلى أن الله تعالى قادر على أن يفتي العالم يوماً إن أراد ، وأن العلماء المتطقيين الجليلين دون الإلهيين قد ذهبوا إلى هذا الرأي ... وينقل عن فلوطرخس أن زيون كان يزعم أن الأصول هي الله والعنصر فقط ، فالله هو العلة الفاعلة ، والعنصر هو المنقل (١) ، وهذا أسلوب موسوم بالذهب المثاني .

أما مليسوس آخر فلاسفة المدرسة الإلهية وأكثرهم شهرة عند اليونان ، فقد عرف أيضاً في العلم الإسلامي تحت اسم «مالس» وقد أكثر أرسطوطاليس ذكره في كتابه الطبيعة . سواء مقرراً باسم بارمينيدس أو منفرداً . ثم إن كتاب الطبيعة يميز بينهما بأنهما يتفقان في أن المبدأ واحد وليس متحركاً . ولكنهما يختلفان في أن بارمينيدس يذهب إلى أن المبدأ الأول لا مثاء ، بينما يذهب مليسوس إلى أنه غير متحرك . وعرف الشراح هذا وتناقضه في تعليقاتهم على كتاب الطبيعة . ثم إن أرسطوطاليس مهاجم مليسوس أكثر من مهاجمته لبارمينيدس . وعرف الإسلاميون هذه المهاجمة وتناقضها أيضاً بالشرح والتفصيل (٢) . ويذكر المبشر بن فاتك مالس في موضعين من كتابه (٣) .

نستطيع أن نصل إلى نتيجة حاسمة . هي أن الإسلاميين عرفوا إلى حد كبير فلسفة إيليا ،

(١) الشهرستاني : الملل ج ٢ ص ٣٢٠ - ٣٢٥ .

(٢) أرسطو : كتاب الطبيعة ج ١ ص ٨٤٠ ، ٩ ، ١١ ، ١٣ ، ١٧٠ . ومواضع أخرى

متعددة في هذا الجزء .

(٣) المبشر بن فاتك : مختار الحكم ص ٤١ ، ٣١٧ .

كما عرفوا أسماء رجالها ، ولكن اختلطت مذاهب هؤلاء الرجال أحياناً - في كتب الإسلاميين - بالفيثاغورية الحديثة والأفلاطونية الحديثة .

٤ - مدرسة التغيير : هرقلطس :

كانت المدارس السابقة لإرهاصات بظهور فيلسوف التغيير « هرقلطس » أعظم فلاسفة اليونان قبل سقراط ، بل واحد من أعظم فلاسفة هذه الدنيا على الإطلاق . بما تركه من أثر نافذ في تاريخ الفكر الإنساني . وهنا يقابلنا السؤال التقليدي : هل وصلت آراء هرقلطس إلى الإسلاميين ، وعلى أية صورة وصلت ، هل كان لها تأثير نافذ في فكرهم وفلسفتهم ؟ .

قدم كتاب الطبيعة لأرسطو للإسلاميين صورة متكاملة عن فلسفة هرقلطس . وقدم لم ما ظنه أرسطو مركز الدائرة في هذه الفلسفة وهو : أصل الوجود هو النار ، وأن الوجود جسمي ^(١) . بل يورد أرسطو قول « ايرقلطس » - وهكذا رسم عند الإسلاميين - : إن الأشياء كلها تصير في وقت من الأوقات ناراً . كما قدم لم مذهب « إن كل شيء قد يتغير من الضد إلى الضد » ^(٢) . كما أن كتاب أرسطو « السماء » ينقل إلى الإسلاميين فكرة الدور ، فالكون والفساد - عند هرقلطس - يتناوبان السماء ومنهم من قال إنها تفسد أحياناً ، وتكون حيناً ، وأنها دائماً على هذه الجهة ، لانفاذ للثلاث منها ولا انقطاع ، كقول أمبليقليس من مدينة أغراغتس ، وكقول إيرقلطس من مدينة أفسوس ^(٣) : ثم ينقد أرسطو طالس بعد ذلك قول من يقول « إن العالم يكون حيناً ويفسد حيناً وأن العالم دائم لا فناء له ، إلا أن صورته تستحيل وتتغير مرة بعد مرة من صورة إلى صورة ، شبيه من استحال من الصبي إلى الرجل ، ومن الرجل إلى الصبي ، فرة يفسد الصبي ليكون رجلاً ، ومرة يفسد الرجل ، فيكون صبياً ^(٤) .

ثم يعرض أرسطو طالس رأى من يقولون « إن النار هي الأسطقس » ^(٥) وينقد هذا القول أيضاً في كتاب النفس المترجم إلى العربية « أن إيرقلطس زعم أن الأولية نفس متحركة ، وكيف لا يقول هذا القول ، وهو القائل إن البخار ليس بجسم ، وعنه تكون سائر الأشياء ، وهو أبدأ حار سائل ، والمتحرك إنما يعرفه متحرك مثله ، وهكذا كان يرى مع كثير من الناس : أن الأشياء في حركة » ^(٦) .

(١) أرسطو : كتاب الطبيعة ج ١ ص ١٤٨ .

(٢) نفس المصدر : ج ١ ص ٢٣٠ .

(٣) أرسطو : كتاب السماء ، ص ١٩٧ .

(٤) المصدر السابق - ص ٢٠٠ ، ٢٠١ .

(٥) المصدر السابق ص ٣٣٤ ، ٣٣٥ .

(٦) أرسطو : كتاب النفس ص ١١ .

ولكن ما لبثت صورة هرقليطس أن انتضحت عند الإسلاميين خلال كتاب الآراء الطبيعية لفلوطرخس . بل يذكر فلوطرخس الفيلسوف هباسوس ، وهو أحد الفلاسفة التاريخيين أيضاً ، يقول : « وأما إيرقليطس وأباسس (هباسوس) الذى ينسب إلى مطالبنيطس ، فذكرا أن مبدأ الأشياء كلها من نار ، وانتهاهما إلى النار ، وإذا انطفأت النار تشكل بها العالم . ولول ذلك الغليظ منه ، إذا تكاثف واجتمع بعضه إلى بعض صار أرضاً وإذا تحللت الأرض وتفرقت أجزاؤها بالنار ، صار منها الماء طبعاً . وأيضاً فإن العالم وكل الأجسام التى فيه تحللها وتغيرها بالنار ، إذ هي المبدأ ، لأن منها يكون الكل ، وإليها ينحل ويفسده ^(١) . وعرف الإسلاميون أيضاً أن إيرقليطس قال بنوع من أصاغر غير متجزئة في غاية الصغر ^(٢) وعرفوا أيضاً خلال فلوطرخس فكرته في الحركة ، أكثر مما عرفوها عن أرسطو « وأما أرقليطس فإنه كان يبطل الوقوف والسكون من الكل . وكان يرى أن ذلك من شأن الموات . وكان يرى أن الحركة السرملية هي للجواهر السرملية ، وأن الحركة الزمانية للجواهر الفاسدة ^(٣) .

ثم يورد فلوطرخس آراء هرقليطس في الصلقة وفي الوجود فيقول إن إيرقليطس يرى أن الأشياء بالبيخت وأن البيخت هو الضرورة . وأن جوهر البيخت هو النطق العقل الذى يتغذى في جوهر الكل ، وهو الجسم الأثيرى الذى هو زرع لتكوين الكل ^(٤) . وينقل الشيرستاني هذا النص فيقول : « إن إيرقليطس زعم أن الأشياء انتظمت بالبيخت . وجوهر البيخت هو نطق عقلى يتغذى في الجوهر الكلى ^(٥) » والجزء الأول من العبارة هو ترجمة دقيقة لقول هرقليطس : « إنه لا شيء يأتى من نظام ، وإنما أتى الوجود عن صلقة ، والثانى هو الوجود المشهور .

بل ينقل فلوطرخس للإسلاميين أقوال هرقليطس في الظواهر الطبيعية ، فيعرف الإسلاميين رأيها في شكل الشمس : أنها في شكل السفينة وأنها مقعرة . وفي استدارة الكواكب : « فالكواكب تستدير ، لأنها تفتلن من البخارات الأرضية ^(٦) . وأن عظم الشمس هو مقدارها الذى نراها به ، أو أعظم منه قليلاً أو أقل . وأن سبب كسوف الشمس هو انقلاب جسمها رأساً على عقب ^(٧) » وقد أورد المقدسى هذا النص عن فلوطرخس بدون أن ينسبه إلى هرقليطس ^(٨) .

(١) فلوطرخس - الآراء الطبيعية ص ١٠٢ .

(٢) نفس المصدر ص ١١٧ .

(٣) المصدر السابق ، ص ١٢٠ .

(٤) المصدر السابق ص ١٢٢ .

(٥) الشيرستاني : الملل ج ١ ص ٢١٩ .

(٦) فلوطرخس - الآراء ص ١٢٣ .

(٧) المصدر السابق ص ١٣٦ ، ١٣٧ .

(٨) المقدسى - البدء والتاريخ ج ٢ ص ٢٥ .

أما القمر فإنه عند هرقلطس جسم أرضي قد التفت عليه سحب^(١) وأنه في شكل الزروق ، وأن الذي يعرض الشمس والقمر هو عرض واحد ، وذلك أن الكواكب لما كانت في أشكالها شبيهة بالسفن ، صارت إذا قبلت ما يرفع إليها من بخار الرطوبات التي تبخر إليها ، تستدير فيما يظهر بالتخييل . والشمس تستدير استدارة أكثر ، لأنها تسلك في هواء أصنى وأما القمر فإنه يسلك في هواء أغلظ ، ولذلك يظهر كدأ . أما عن كسوف القمر فيرى هرقلطس أن كسوفه قد يكون بدوران جسمه حتى يعرض أن يسامتنا - أي يقابلنا ويوازينا - الجزء منه المقعر تغصير السفينة^(٢) . وعرف الإسلاميون أيضاً فلوطرخس ، فكرة « السنة العظمى » عند هرقلطس . وتحديد له بأنها ثمانية عشر ألف سنة شمسية^(٣) . كما عرفوا من نفس المصدر فكرة نفس العالم عند هرقلطس ، وأنها بخار من الرطوبات التي فيه - أي التي في العالم . أما نفس الحيوانات فهي إما من البخار الذي من خارج ، وإما من بخار من داخل مجانس له^(٤) .

وعرف الإسلاميون هرقلطس عن طريق اتولوجيا المشهور . إن اتولوجيا يذكر أن هرقلطس أمر بالطلب والبحث عن جوهر النفس . والحرص على الصعود إلى العالم الشريف الأعلى ، وقال : إن من حرص على ذلك ، وارتقى إلى العالم الأعلى ، جرى بأحسن الجزاء اضطراباً . فلا ينبغي لأحد أن يفر عن الطلب والحرص والارتفاع إلى ذلك العالم وإن تعب ونصب ، فإن أمامه الراحة التي لا تعب بعدها ولا نصب . ويذكر صاحب اتولوجيا أنه إنما أراد بقوله هذا تحريضاً على طلب الأشياء العقلية ، لتجدها كما وجدها ، وتذكرها كما أدركها^(٥) .

تبين أن هناك صورة واضحة لهرقلطس في المصادر اليونانية المترجمة في العالم الإسلامي . وقد تناول هذه الصورة مؤرخو الفلسفة اليونانية من الإسلاميين . فالقديسي - كما رأينا - تناول تلك الصورة وعرضها . وعرفها الشهريستاني : وعرضها أيضاً « أن مبدأ الموجودات هو النار ، فما تكاثف منها وتجرى فهو الأرض ، وما تحلل من الأرض بالنار صار ماء ، وما تحلل من الماء بالنار صار هواء ، فالتار مبدأ . ويعدها الأرض ، ويعدها الماء . ويعدها النار ، والتار هي المبدأ . وإليها المنتهى . فمنها الكون وإليها القساد^(٦) .

أما للبشر ين فأتك فيذكره تحت اسم « يراقليطوس الظلمى » نسبة إلى الظلمة . وقد

(١) فلوطرخس . الآراء ص ١٢٢ .

(٢) فلوطرخس . الآراء الطيحية ص ١٢٨ - ١٢٩ .

(٣) نفس المصدر ص ١٤١ .

(٤) نفس المصدر ص ١٥٩ .

(٥) أفلاطون عند العرب ص ٢٢ .

(٦) الشهريستاني : الملل ج ١ ص ٢٨٣ - ٢٨٥ .

سمى هرقليطس فعلا بهر قليطس المظلم، لصعوبة استلوه وعدم وضوحه، فكان مظلم الأسلوب وعرف الإسلاميون أثره الكبير على أفلاطون . وأن أفلاطون كان يعتق آراء مدرسة التنوير قبل أن يصبح سقراط . يقول القنطلي وهو يتكلم عن دراسة أفلاطون : « أراد الفيلسوف فشى إلى أصحاب أراقليطوس وكانت لهم طريقة في الفلسفة ، وهى اليوم مجهولة فسمع منهم ، وتحقق أن طريقهم في الحكمة يتعين عليها الرد . وأراد أن يجاهد نفسه في طلب الفلسفة الحقيقية فقصده سقراط^(١) . يقول المبشرين فانتك إن أفلاطون كان يتبع ايرقليطوس في الأشياء المحسوسة ، كما كان يتبع فيثاغورس في الأشياء المعقولة ، وكان يتبع سقراط في أمور التدبير^(٢) . ونحن نعلم أن فلسفة أفلاطون مزيج من هذه الفلسفات ومحاولة للتوفيق بينها . وبتبعه القاراني في تحصيل السعادة إلى أثر هرقليطس » في فكرة أفلاطون عن الفيلسوف المزور واستخدامه لفكرة نار ارقليطس وهو بصدد تعريف الفيلسوف المزور أو المهرج^(٣) .

بل إن المؤرخين الإسلاميين عرفوا أيضاً أقراتيلوس تلميذ هرقليطس فيذكر الشهرستاني أن « أرسطوطاليس حكى في مقاله الألف الكبرى من كتاب ما بعد الطبيعة أن أفلاطون كان يختلف في حياته إلى أقراتيلوس فكتب عنه ماروى عن هرقليطس » . وأن أقراتيلوس كتب آراء أستاذه وروى عنه : أن جميع الأشياء فاسدة وأن العلم لا يحيط بها^(٤) وقتل لنا أيضاً المبشر بن فانتك بعض حكمه : قال ايرقليطوس : من احتمل الشرور العارضة اللاتي ليست منه ، وكف عن الشرور اللاتي تكون منه باختياره ، وأمن في طاعة الله عز وجل الذي هو خالقه . وأصل كونه وعنصر جوهره ، ففلك الحكيم السعيد^(٥) . وقال ايرقليطوس : لا راحة لحريص ولا غنى للذى طمع^(٦) وإني أشك في صحة نسبة القول الأول إليه ، ومن المحتمل أن يكون الثاني ، فهو يعبر تماماً عن حياة الرجل .

وبعد : هل كان لفلسفة هرقليطس وفكره من أثر في المسلمين والإسلاميين يشبه أثره البالغ والمباشر في العالمين اليوناني والأوروبي الحديث ؟ أم هل وصل إليهم أثره عن طريق غير مباشر خلال السوفسطائية والشكاك التجريبيين من ناحية ، وخلال الرواقية من ناحية أخرى ؟

(١) القنطلي - أخبار الحكماء ص ٢٠ .

(٢) المبشر بن فانتك - مختار الحكم ص ٤٠ ، ١٢٦ ، ١٢٧ وابن أبي أصيبعة . مدين الأنبياء ج ١ ص ٥ .

(٣) القاراني : تحصيل السعادة : طبعة حيدر آباد (١٣٤٦ هـ) ص ٣٦ . وقد وجه نظري إلى هذا النص تلميذى الدكتور عمار طاهر الأستاذ بكلية الآداب بجامعة الجزائر .

(٤) الشهرستاني . الملل ج ١ ص ٣١٣ .

(٥) المبشر بن فانتك - مختار الحكم ص ٣١٤ .

(٦) نفس المصدر ٣١٨ .

وقد كان هرقليلس أثره البالغ فيها .

إن الإجابة على هذه الأسئلة تحتاج إلى بحث أوسع^(١) . وما نجمه هنا : أن المنطق الإسلامي البحث المنبثق عن روح الإسلام هو منطق حركي ، وهو يتشابه في هذا مع منطق هرقليلس ، ولكن مع اختلاف كامل في الوسائل والغايات^(٢) . أما الفكرة العامة للجسمية ، فقد أثرت فعلا في دوائر مختلفة من مفكرى الإسلام : فجسمة أهل السنة ، وجسمة الشيعة قد آمنوا بجسمية الوجود . وقد تأثر هؤلاء بالرواقية . وأثر هرقليلس واضح في الرواقية وفي جسميتها وبهذا القدر يمكننا أن نقول : إن هرقليلس أثر في مفكرى الإسلام . بل إن اسم هرقليلس يتكرر واضحا فيمن قالوا بالجسم من فلاسفة اليونان : فنجد مفكراً من مفكرى الإسلام المتأخرين وهو نجم الدين القزويني الكاتبي (توفي عام ٨٦٧هـ) يضع هرقليلس بين الفلاسفة القائلين بالجسم من فلاسفة اليونان . انكسيانس وهرقليط وديموقريطس وانكساغورس .

أما أثر فكرة النار عند هرقليلس في الإسلاميين فتظهر لدى بعض الطوائف الصوفية الفلسفية ، التي تأثرت من ناحية بهرقليلس ، ومن ناحية أخرى بعبادة النار عند المجوس واعتناق الزرادشتية لهذا الأصل . وظهرت عبادة النار ، وأنها أشرف العناصر عند جماعة من غلاة الشيعة . كما ظهرت لدى شاعر شعوبي خطير هو بشار بن برد . ولكننا نرى الأخذ بفكرة النار ، كمعصر أعلى واسطقس أسمى ، لدى الحسين بن منصور الحلاج ، ثم لدى طائفة اليزيدية ، وهي ما زالت معاصرة لنا . ثم ظهر تقديس النار لدى السهروردي المتوفى . ولكن من الأول أن نربط عبادة النار في العالم الإسلامي بالمجوس وعبدة الشيطان .

أما الأثر الظاهر لهرقليلس في العالم الإسلامي فهو فكرته في التغير من ناحية وما يتبع التغير من فكرة السنة الدور أو السنة الكبرى . وقد أثرت هذه الفكرة في إخوان الصفا . وقد أخذت فكرة الدور التام أو السنة الكبرى صورا متعددة لدى طوائف الباطنية . ولكن ظهرت لدى إخوان الصفا في صورة واضحة : إن الدور التام أو السنة الكبرى عند هرقليلس — أى يخلص النار شيئا فشيئا مما تحولت إليه ، وتكرره إلى غير نهاية بموجب قانون ذاتي ضروري — هو الاورغوس ، وهو فكرة الكور عند إخوان الصفا « إن القلاك وأشخاصه . . . أدواراً كثيرة . ولأدوارها أكور . . . أما الأكور فهي استئنافها في أدوارها وعودتها إلى مواضعها مرة أخرى^(٣) .

(١) انظر هرقليلس فيلسوف التغير المؤلف ولزبيليه الدكتورين محمد علي أبو ريان وعبده الراجحي .

(٢) انشار . مناهج البحث عند مفكرى الإسلام . انظر مقدمة الكتاب والنتائج الملحة — الفصل الأخير .

(٣) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٨ .

بل إن التوبخى يعبر فكرة التغير - فكرة مفسطائية وقد اتهم هرقلطس فعلا بأنه أب الشك والسفسطة يقول التوبخى : ومن هؤلاء السفسطائية من قال : إن العلم في ذوب وسيلان قالوا : ولا يمكن الإنسان أن يتفكر في الشيء الواحد مرتين لتغير الأشياء دائماً^(١) ، بل إن هناك من المفكرين المسلمين من يربط بين فكرة النظام في الخلق المتجدد أو الخلق المستمر وبين هرقلطس يقول الشيخ المقيد : الجواهر مما يقع عليها البقاء ، وأنها توجد أوقاتاً كثيرة ولا تبقى من العالم لا بارتضاع البقاء عنها ، وعلى هذه الجملة أكثر الموحدين ، وإبراهيم النظام يخالف الجميع ويزعم أن الله تعالى يبدل الأجسام ويحدثها . حالاً فحالاً ، فهل أطلع النظام على رأى هرقلطس وتأثر به^(٢) .

٥ - الطيبريون المتأخرون :

(١) أنبادوقليس :

فإذا انتقلنا إلى فيلسوف العناصر أنبادوقليس والممثل الأول للمذاهب الجمع والتلفيق في العالم اليوناني قبل سقراط ، نجد معرفة الإسلاميين به متباينة في الصحة والخطأ ونجد تحميل للفيلسوف اليوناني القديم ومذاهبه ما له وما ليس له . ونحن نعرف أن الأسطورة حاقت به في العالم اليوناني نفسه ، بل نحن نعلم فعلاً أنه ادعى الألوهية ، وقال لمريديه : لا تنظروا إلى كس مخلوق فان ، وإنما أنا إله خالد .^(٣) بل نقلت أنطولوجيا إلى الإسلاميين أن أنبادوقليس قال : إن الأفسس إنما كانت في المكان العالي الشريف ، فلما انحطت سقطت إلى هذا العالم . وأنه هو - أنبادوقليس - صار إلى هذا العالم غائباً للأفسس التي قد انحطت عقولها ، فصار كالإنسان الخجوت ، فنادى الناس بأعلى صوته ، وأمرهم أن يرفضوا هذا العالم وما فيه ، وأمرهم أن يعودوا إلى عالمهم العلوي الشريف لينالوا الراحة والنعمة التي كانوا فيها أولاً^(٤) . فلا جرم إذن أن يكون عند الإسلاميين من الكبار عند الجماعة ، دقيق النظر في العلوم وقيق الخيال في الأعمال ، وكان في زمن داود النبي عليه السلام ، مضى إليه وتلقى منه ، واختلف إلى لقمان الحكيم ، واقتبس الحكمة ، ثم عاد إلى اليونان وأفاد^(٥) . أما القفطى فقد

(١) ابن الجوزى : تليس إيليس (المنيرة بمصر ١٣٤٧ هـ - ١٩٢٨ م) ص ٤١ وقد وجه نظري إلى هذا النص تلميذ الدكتور عمار طالي .

(٢) الفيد ؛ أوائل المقالات ص ٧٥ ، ٧٦ . ولدكتور عمار طالي أيضاً فضل اكتشاف

هذا النص .

(٣) النشر : نشأة الفكر الفلسفي عند اليونان ص ١٣٧ .

(٤) أنطولوجيا أرسطاليس ص ٢٣ .

(٥) الشهرستاني : الملل والنحل ج ٢ ص ٢٥٦ - ٢٥٧ وصاح : طبقات الأمم ص ٢٨ .

ذكر أن أنبادوقليس حكيم كبير من حكماء يونان ، وأنه أول الحكماء الخمسة المعروفين بأساطين الحكمة ، ومن أقدمهم زماناً . أما هؤلاء الحكماء الخمسة عند القفطى فهم : أنبادوقليس ثم فيثاغورس ثم سقراط ، ثم أفلاطون ثم أرسططاليس .

ويرى القفطى أيضاً أن أنبادوقليس كان معاصراً للنبي داود وأنه أخذ الحكمة عن لقمان الحكيم بالشام ، ثم توجه إلى اليونان ، فتكلم في خلق العلم بأشياء تنكر المعاد^(١) ، ويذكر أنه قرأ له كتاباً في هذا في مكتبة الشيخ أبي نصر المنتمى بالقنس ، وردود أرسططاليس عليه . ويقرر صاعد والقفطى أن من الباطنية من يقول برأى أنبادوقليس ويسمى إلى مذهبه ، ويؤمنون أن له رموزاً من الصعوبة الوقوف عليها ومعرفة المراد منها ، وأنه لا يكشفها غيرهم . ويرى صاعد والقفطى أن هذا في غالب الظن وهم وكذب ، فإنهما ما رأيا شيئاً منها ، والكتاب الذى رآه القفطى ليس فيه شيء مما زعموه . ولم يبين لنا القفطى اسم هذا الكتاب ، كما لو يوضح محتوياته . ونحن نعلم أن أنبادوقليس كتب كتابين شعراً ، أحدهما في الطبيعة والآخر في التطهير ، فهل وصل أحد هذين الكتابين إلى المسلمين ، أم أن ما وصل إلى يدى القفطى ، هو كتاب أنبادوقليس المنحول وهو « الجواهر الخمسة » .

وقد ذهب صاعد الأندلسى وتابعه القفطى إلى أن محمد بن عبد الله الجليل الباطنى القرطبى المعروف بابن مسرة المتوفى عام ٨٣١٩ هـ ، اشتهر بالانتهاء إلى أنبادوقليس وأنه كان « كلفاً بفلسفته ملازماً للراستها ، ثم فر من المغرب لا تهاجمه بالزندقة ، لإكثاره من النظر في فلسفة أنبادوقليس وإصلاحه لذلك » .

وجادل صاعد أن ينسب إلى أنبادوقليس مذهباً في الجمع بين صفات الله تعالى ، وأنها كلها تركز إلى شيء واحد ، وأنه إذا وصف بصفات متعددة ، فليس هو ذا معان متميزة تخص بهذه الأسماء المختلفة ، بل هو الواحد على الحقيقة ، لا يتكرر بوجه ما أصلاً ، أى أنه - في نظر صاعد - أول من ذهب إلى أن الصفة عين الذات ... المبدأ المترقى المتعبد . ثم . لأنه أول من جمع بين صفات الله تعالى « فعنى قولى عالم معنى قولى قادر معنى قولى مريد ... إلخ ، ويتبى صاعد إلى أن يجعل أبا الجليل العلاف تلميذاً لأنبادوقليس^(٢) .

وقد أورد كل من القفطى وابن أبي أصيبعة نفس الآراء عن « أنبادوقليس » وأشار إلى أن مصدره في هذا هو صاعد الأندلسى . ولا شك أن صاعداً كان من أعرف الناس بالأندلس ، وبتمثلة ابن مسرة على الآراء المنسوبة لأنبادوقليس . وقد ذكر ابن أبي أصيبعة أن « لأنبادوقليس »

(١) القفطى : أخبار الحكماء ص ١٢ .

(٢) صاعد : طبقات الأمم ص ٢٨ والقفطى : أخبار ص ١٣ .

كتابين هما كتاب فيما بعد الطبيعة وكتاب الميامر^(١). ولعل الأول هو كتابه المنظوم في الطبيعة والثاني في التطهير ، والميامر كما نعلم جميع « ميمر » ، والميمر كلمة سوريانية معناها قسم أو فصل .

وقد كان لأبيادوقليس ذكر ومقام لدى الإشرافيين ، بحيث يعتبر واحداً من كبار الأنبياء والأصفياء والأولياء ، ونرى شيخ المذهب الإشرافي - السهروردي المقتول - يقرر أن الحكمة الإشرافية هي التي قررها وأخبر عنها جملة من الحكماء الأولين ، وهم في نظر السهروردي من جملة الأصفياء والأنبياء والأولياء ، وأن هؤلاء الحكماء هم أغاثا ديمون وهرمس وأنيادوقليس وفيثاغورس وسقراط وأفلاطون وأمثالهم ، وأنهم تشبهوا بالمبادئ وتخلقوا بأخلاق الله يتجردهم عن المادة تجرداً تاماً ، وانتشوا بالمعارف على ما هي عليه هيئة الوجود^(٢) . فأنيادوقليس إذن - عند الإشرافية الإسلامية - حكمته ككشفية ذوقية ، تظهر له الأنوار العقلية وتلمع وتفيض بإشراق على النفس عند تجردها « وكلنا قدماء اليونان - خلا أرسطو وشيعته »^(٣) .

ومن الثابت قطعاً أن أنيادوقليس لم يكن إشرافياً ، وإنما وضعه الإشرافيين في نسق حكمائهم الأوائل ، لأنه وصل إليهم في صورة مبينة لحقيقته في العلم اليوناني ، ويبدو أن ما قرب أنيادوقليس إلى الإشرافية هو كتابه المتحول « الجواهر الخمسة » ، وقد بقيت مقتطفات من هذا الكتاب المتحول بالعبرية ، منقولة عن العربية ، حفظها لنا الفيلسوف اليهودي سلمون ابن جبرول . والجواهر الخمسة الواردة في المقتطفات الباقية من هذا الكتاب هي الهيولى الأولى والعقل والنفس والطبيعة والهيولى الثانية ، ويورد أسين بلاسيوس في بحثه عن ابن مسرة ومدرسته أن من أهم الآراء التي اعتنقها ابن مسرة منسوبة إلى أنيادوقليس ، قوله بالجواهر الخمسة . وقد كان ابن جبرول في كتابه « ينبوع الحياة » تلميذاً أميناً لابن مسرة وبالتالي لأنيادوقليس المزعوم .

كما أن فكرة الجواهر الخمسة سادت - فيما يقول القفطي - كتب الباطنية ، منسوبة إلى أنيادوقليس . ويجاول الخليفة القاطمي « المزع » تخفيف القول بقدم هذه الجواهر الخمسة - ويبدو أنها كانت منتشرة في كتب الإسماعيلية - فيقول : إن الخمسة الجواهر هي خمسة أشياء صادرة عن مبدأ وإن هذه الخمسة هي : الروح والنفس - وهما حيان . ثم الهيولى المنفصلة ثم الخلاء والملاء ، وهما لا فاعلان ولا متفعلان .

ونحن نعلم انتشار فكرة القدماء الخمسة في الدوائر الفلسفية في العالم الإسلامي ، وأن الكندي

(١) ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٣٧ وانظر صاحباً - طبقات الأم ٢٧/٢٨ .

(٢) السهروردي : حكمة الإشراف ص ٤٠ .

(٣) نفس المصدر السابق ص ٢٠ .

كتب رسالة في الجواهر الخمسة ، وقد فسرها الكندي بالهيولى ، والصورة والحركة ، والمكان والزمان ، ثم نسبت إلى الحرفانية الصابئة ، وهى عندهم : الله والنفس والهيولى والذهر (الزمان) والفضاء (الخلاء) ، وأن أبا بكر الرازى أخذ بهذا المذهب ، وقرر أنه كان مذهب الفلاسفة الذين كانوا قبل المعلم الأول أى أرسططاليس ، ومن جعلتهم أنبادوقليس .

أما المذهب العام لأنبادوقليس كما صوره المؤرخون الإسلاميون . فيتقل لنا الشهرستانى صورة منه : إن أنبادوقليس يرى أن الله لم يزل هوية فقط ، وهو العلم المحض ، وهو الإرادة المحضة ، وهو الجود والعز ، والقدرة والعدل والخير والحق ، وليس معنى هذا أن هناك قوة مسماة بهذه الأسماء ، بل هى هو — وهو هى كلها ، مبدع فقط ، لا أنه أبدع من شئ ولا أن شيئاً كان معه ^(١) ! ولكن ليس هذا مذهب أنبادوقليس ، إنه مذهب أفلاطونى حديث . إن أنبادوقليس كان يؤمن بالكثرة وأنه لم يقبل « وجود » بارمينيدس على أنه جوهر واحد متشابه ، بل على أنه مزيج من عناصر أربعة ^(٢) .

أما كيف أبدع الله الخلق : أبدع الله الشئ البسيط المعقول ، وهذا البسيط الأول المعقول هو « العنصر الأول » ، ثم كثر البسائط من النوع البسيط الواحد الأول ، ثم كون المركبات من البسائط . وهو مبدع الشئ واللاشئ ، العقل والفكرى والوهمى ، أى أنه أبدع المتضادات والمتقابلات ، والخيالية والحسية ^(٣) .

أما كيفية الإبداع ، فليس عن إرادة له مستأنفة ، بل باعتبار علة الصور على ألا يكون هناك تساوٍ في الوجود بين العلة والمعلول ، وإلا فالمعلول مع العلة ، معية بالذات « فإن جاز أن يقال إن معلولا مع العلة ، فالمعلول حيثئذ ليس هو غير العلة . وأن علة المعلول ليس أولى بكونه معلولا من العلة ، ولا العلة بكونها علة أولى من المعلول « فلا بد إذن أن يكون المعلول تحت العلة وموجوداً بعدها . « والعلة علة العلة كلها ، أى علة كل معلول تحتها ، فلا محالة أن المعلول لم يكن مع العلة بجهة من الجهات ألبتة ، وإلا فقد بطل اسم العلة والمعلول ^(٤) .

ثم يبين أنبادوقليس — فى نظر المؤرخ الإسلامى — مراتب الصبور ، أو مراتب المعلولات : فالمعلول الأول هو العنصر ، وقد سبق أن ذكرنا أنه المعقول البسيط الواحد ، ثم المعلول الثانى بتوسطه العقل ، ثم الثالث بتوسطه النفس وهذه هى البسائط والمتوسطات ، ثم يتلوها المركبات ^(٥) .

(١) الشهرستانى : الملل والنحل ج ٢ ص ٢٥٨ .

(٢) Affi : The Mystical Philosophy of Muhytd Din-Ibnud Arabi P. 180-182 .

(٣) الشهرستانى : الملل والنحل ج ٢ ص ٢٥٨ .

(٤) نفس المصدر ص ٢٥٨ .

(٥) الشهرستانى : الملل ج ٢ ص ٢٥٨ .

ونحن نرى بوضوح أن المذهب الذي أنطقه الإسلاميون أنبادوقليس هو الأفلاطونية الحديثة ، ثم ما يليث هذا المذهب أن يخلط بين هذه الأفلاطونية الحديثة وبين الفكرتين الماهيتين لأنبادوقليس في تفسير الكون والقصاد - إن تكلمنا بلغة أرسططاليسية - وهما فكرتا المحبة والغلبة . فيذكر الشهرستاني أن أنبادوقليس يذهب إلى أن العنصر الأول بسيط من نحو ذات العقل الذي هو دونه ، وليس هو دونه بسيطاً مطلقاً - أى واحداً بحدّ من نحو ذات العلة - فلا معاول إلا وهو مركب تركيباً عقلياً أو حسيّاً . فالعنصر في ذاته مركب من المحبة والغلبة . وقد أبدعت المحبة والغلبة الجوواهر البسيطة الروحانية والجواهر المركبة الجسمانية ، فالغلبة والمحبة صفتان أو صورتان للعنصر وقد أبدعا جميع الموجودات ، أما الموجودات . الروحانيات فاقطعت على المحبة الخالصة ، والموجودات الجسمانية على الغلبة ، والمركبات من الروحانيات والجسمانية فهي على طبعي المحبة والغلبة ، أو بمعنى أدق هي مزاج وازدواج بين الأمرين . وبمقدار ما في المركبات من المحبة والغلبة تعرف مقادير الروحانيات في الجسانيات .

ويعرف الإسلاميون الفكرة العامة للمحبة ، وأن أنبادوقليس يقول : بأن المزدوجات تأتلف بعضها ببعض نوعاً بنوع وصنفاً بصنف ، وتختلف المتضادات فيتنافر بعضها عن بعض نوعاً عن نوع وصنفاً عن صنف ، فالروحانيات هي التي تسبب الائتلاف والمحبة ، والجسانيات هي التي تسبب الاختلاف والغلبة ، وقد يجتمع كل من المحبة والغلبة في نفس واحدة بإضافتين مختلفتين . وهنا أيضاً أثر أفلاطوني محدث ، فلم يميز أنبادوقليس بين الروحاني والجساني ولم تكن المحبة والغلبة عنده مبدأين عقليين ، بل هما علتان ماديتان لا غير . ثم يذكر الإسلاميون أن أنبادوقليس أضاف المحبة إلى المشتري والزهرة ، والغلبة إلى زحل والمريخ ، وكأنهما تشخصاً بالسلطين والنحسين ^(١) . وقد ذكر لأنبادوقليس فعلا هذا القول .

ثم ينسب إليه المؤرخون الإسلاميون نظرية في النفس ليست له ، بل هي مزيج من الأرسططاليسية والأفلاطونية الحديثة . فالنفس تنقسم عنده - كما تنقسم عند أرسطو إلى نفوس ثلاث : النامية (النباتية) ، البهيمية (الحيوانية) ، والنفس المنطقية (العقلية) . ويرتب أنبادوقليس - طبقاً للمصادر الإسلامية النفوس الثلاث كالآتي : النفس النامية هي قشر النفس البهيمية ، والنفس البهيمية هي قشر النفس المنطقية ، والمنطقية قشر النفس العاقلة ، وكل ما هو أسفل قشر لما هو أعلى أو هو جسد له ، فالنفس النامية جسد للحيوانية والحيوانية روح لها . . . وهكذا حتى ينتهي إلى العقل .

وقد قاضت الصور الروحانية من العنصر الأول إلى العقل الكلي ، ثم صور العقل في النفس

الكلية ما استفاد من العنصر الأول ، ثم صورت النفس الكلية ما استفادت من العقل في الطبيعة الكلية ، فحصلت قشور في الطبيعة لا تشبهها ولا تشبه العقل الروحاني اللطيف .

ونظر العقل الكلي إلى الطبيعة ، قرأى « الأرواح واليوب » في الأجساد والقشور ، فساح عليها من الصور الحسنة الشريفة البهية ، وهي صور النفوس المشاكلة للصور العقلية اللطيفة الروحانية ، حتى يدبرها ويتصرف فيها بالتمييز بين القشور واليوب ، فيصعد باليوب إلى عالمها . وكانت النفوس الجزئية أجزاء النفس الكلية ، كأجزاء الشمس المشرقة على منافذ البيوت ، والطبيعة الكلية معلولة للنفس ، وقرق بين الجزء وبين المعلوم . ويتضح تماماً هنا آثار الأفلاطونية الحديثة ونزعاتها .

ثم يضح الإسلاميون « حجة أنبا دوقليس وغلبته » في نسق أرسطاليسى وأفلاطوني محدد : إن خاصة النفس الكلية ، هي المحبة ، فلما نظرت إلى العقل وحسنه ، أحبت حب عاشق لمعشوق ، فتشوقت إلى الاتحاد به ، وتحركت نحوه . أما الطبيعة الكلية فخاصيتها الغلبة ، إنها وجدت بدون نظر وبصر تترك بهما النفس والعقل فتحبهما وتشتاق إليهما وتحرك نحوهما ، « بل انجست منها القوى المتضادة ، أما في بساطتها فتضادات الأركان . وأما في مركبتها فتضادات القوى المزاجية والطبيعية والحيوانية والنباتية » فتمردت عليها لبعدها عن كليتها ، وأطاعتها الأجزاء النفسية ، أى النفوس الجزئية ، مفترة بعلومها الخادعة الغراء ، فركنت إلى اللذات الحسية من مطعم مري ، ومشرب هني ، وملبس طري ومنكح شهى للذات الأرض جميعاً ، فنسيت ما قد طبعت عليه من ذلك الحسن والبهاء والكمال الروحاني والنفساني والعقلي . فلما رأت النفس الكلية تمرداً واثراً ، أهبطت إليها جزءاً من أجزائها ، أشرف وألطف وأذكى من هاتين النفسين النباتية والحيوانية ، ومن تلك النفوس المغفرة بها ، لتذكرها ما قد نسيت ، وتعلمها ما قد جهلت ، وتظهرها من دنسها ، وتزكّيها عن نجاستها .

ذلك الجزء الشريف هو : النبي ، المبعوث في كل دور من الأدوار . يجرى هذا الجزء الشريف ، هذا النبي ، على سنن العقل والمنصر الأول ، من رعاية المحبة والغلبة ، فيتألف بعض النفوس بالحكمة والموعظة الحسنة ، ويشدد على بعضها بالقهر والغلبة ، وتارة يدعو باللسان من جهة المحبة لطفاً ، وتارة يدعو بالسيف من جهة الغلبة عنفاً . فيخلص النفوس الجزئية الشريفة من أوضاع النفسين المزاجيتين التامة والحيوانية ، وربما يكسو هاتين كالتنسين كسوة النفس الشريفة ، فتقلب الصفة الشهوية إلى المحبة ، محبة الخير والحق والصدق ويستخدم الغلبة ، فيغلب الشر والباطل والكذب ، وتصعد النفس الجزئية الشريفة إلى عالم الروحانيين بالنفسين الآخرين ، فيكونان جسداً له النفس الجزئية الشريفة في ذلك العالم للروحاني كما كانا لها جسداً في هذا العالم ، وقد قيل إن كانت الدولة والحد لأحد ، أحبه

أشكاله ، فيطلب مجيئهم له أعداده ^(١) .

وما أعجب أن ينسب كل هذا إلى أنبأدوقليس ، وأن يظهر في منجه « النبي » الجزء الشريف المبعوث في كل دور ، وفي يده الحبة والعلبة ، يستخلم هذه النفوس ، وتلك النفوس ، وأن تسم الأولى بالحكمة والموعظة الحسنة ، والثانية بجهاد الكافرين والمارقين .

بل إنه ينسب إليه أيضاً أنه تكلم في الله ، هل هو متحرك أو ساكن . وأنه ذكر أنه « متحرك بنوع سكون » ، لأن العقل والعنصر ، وهما من إبداعه متحركان بنوع سكون . ولا محالة أن المبدع أكبر ، لأنه علة كل متحرك وساكن . وشايعه على هذا الرأي فيثاغورس ومن تلاه من الحكماء إلى أفلاطون . أما زينون الأكبر وذيمنقراط أي (ديموقريطس) والشاعرين فقالوا إنه تعالى متحرك . أما أنكساغوراس فقال إنه ساكن لا يتحرك ، لأن الحركة لا تكون إلا محدثة . ثم يقرر الشهرستاني أن هؤلاء الفلاسفة جميعاً عنوا بالحركة والسكون : الأولى هي المثقلة عن المكان ، والثانية البث في المكان . ولم يعنوا بالحركة التغير والاستحالة ، ولا بالسكون ثبات الجوهر والدوام على حالة واحدة : فإن الأزلية والقدم تنافي هذه المعاني كلها . وإذا كان الفلاسفة الأكاديمون قد نفوا عن الله التكرّر ، فكان لابد أن ينفوا عنه التغير . ويبدو أن هؤلاء الفلاسفة — عند الشهر ستاني — يقصدون في سكون بارمنيديس وتغير هرقليطس . ولكن من الثابت أنه لا واحد من هؤلاء الفلاسفة تكلم عن حركة الله وسكونه ، ولكن هكذا عرف المسلمون هؤلاء الفلاسفة .

ولكن ما معنى الحركة والسكون في العقل والنفوس عند أنبأدوقليس في نظر المسلمين ؟ إن معناهما الفعل والانفعال : إن العقل هو موجود كامل بالفعل ، فهو ساكن واحد مستغن عن حركة بصير بها فاعلا . والنفوس ناقصة متوجهة إلى الكمال ، فهي متحركة متشوقة إلى درجة العقل . والعقل ساكن بنوع حركة أي هو في ذاته كامل بالفعل ، فاعل بمعنى فخرج النفس من القوة إلى الفعل . والفعل نوع حركة في سكون : والكمال نوع سكون في حركة ، أي هو كامل ومكمل لغيره ، فعل هذا المعنى يجوز إضافة الحركة والسكون إلى الله .

ويرى الشهرستاني أن أهل الملل — أي أهل الأديان — اختلفوا فيما بينهم نفس الاختلاف ، فرأى البعض أنه « مستقر في مكان » و « مستوى على مكان » وذلك هو السكون ، ورأى البعض أنه يحمي ويذهب ويتزل ويصعد ، وتلك هي الحركة .

ويختم الشهرستاني هذا المذهب الأنباذوقليسي — الذي لا يبرر قطعاً عن أنبأدوقليس — بآرائه في الماد : إن النفوس التي مازجت الطبايع ، والأرواح التي تعلقت بشباك المادة ،

تستقيث آخر الأمر بالنفس الكلية التي هي كلها ، فتتضرع النفس إلى العقل ، ويتضرع العقل إلى الله ، فيفيض الله على العقل ، والعقل على النفس ، والنفس على هذا العالم بكل نورها ، فتستضيء النفوس الجزئية ، وتشرق الأرض والعالم بنور ربها ، حتى تماين الجزئيات كلها فتتخلص من الشباك - من المادة الرديئة ، وتتصل بكلياتها ، وتستقر في عالمها مسرورة محبورة « ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور » (١) .

وهذا هو الفصل الأفلاطوني المحدث الأخير من نظرية أنبادوقليس عند الإسلاميين يشبه إلى حد كبير آراء إخوان الصفا حيث تظهر الأفلاطونية المحدثه فيها واضحة المعالم . غير أنه من المؤكد أن الشهيرستاني لم ينسب هذه النظرية الأفلاطونية المحدثه من تلقاء ذاته ، بل استمدّها من مصدر بين يديه ، وأرجح أن هذا المصدر هو أحد كتب أنبادوقليس المنعولة والتي عرفت عند الإسلاميين ونقلت إليهم عن طريق السوريان ، قبلها الإسلاميين بدون البحث في زيف نسبتها إلى من نسبت إليهم من الفلاسفة .

ولكن من المؤكد أن مذهب أنبادوقليس وصل بطريق آخر إلى الإسلاميين صحيحاً . إننا نعلم أن كتابات أفلاطون وأرسطو والمثاليين بعدهما والأفلاطونية الحديثة قد وصلت إلى الإسلاميين ، وفي هذه الكتب نماذج طيبة لفلاسفة ما قبل سقراط ، فهل لم يعرف الإسلاميين هذه النماذج الخاصة بأنبادوقليس في « سمع الكيان » مثلاً أو في كتاب النفس وكلاهما لأرسطو ، بل في « ما بعد الطبيعة » له سأقدم للقارئ بعض هذه النماذج ، وهي تثبت تمام الإثبات أن مذهب أنبادوقليس وصل فيها صحيحاً إلى العالم الإسلامي .

أما النموذج الأول ، فيقدمه أرسطو للإسلاميين في كتاب النفس وقد نقله إلى العربية حنين بن إسحق . وهاكم النص « والذين نظروا في الحركة التي تكون من حيث الأنفس قالوا : إن المحرك هو النفس . والذين نظروا في معرفة الأنفس وإدراكها للأشياء بحسها قالوا : إن الأوائل هي النفس . ومنهم من جعل هذه الأوائل كثيرة . ومنهم من قال إن الأولية واحدة كتلك أنبادوقليس ، فإنه يزعم أن الأولية واحدة في جميع العناصر ، وأن كل عنصر على حiale . وهذا قوله : « تعرف الأرض بالأرض والماء بالماء .

« والهواء بالهواء والنار بالنار .

« والمودة - هي الاتفاق - بمثلها . والغلبة - هو الفساد - بفساد ومهلك مثله » (٢) .

(١) الشهيرستاني : الملل ٢٢ ص ٢٦٥ - ٢٦٦ .

(٢) أرسطوطاليس : في النفس « نشرة الدكتور عبد الرحمن بدوي » ص ١٠ وعاش الناشر رقم (١) . وقد نبه الدكتور عبد الرحمن بدوي ناشر نص أرسطو في النفس إلى أن هذا النص وأريد في شفرات أنبا دوقليس ، نشرة ديترز شفرة رقم ١٠٩ . كما أن أرسطو اتجس مرة أخرى هذه الشفرة في ما بعد الطبيعة - مقالة الباء .

هذا نص أنبادوقليسى واضح .

ونحن نعلم أن هذه الشفرة تمثل بوضوح ملعب أنبادوقليس في أن الأوائل (العناصر الأولى) هي كثرة ، وأن الأولية فيها واحدة . فلا يتقدم عنصر من العناصر على آخر . وأن العناصر أربعة ، وأن علة الوجود هي المحبة والكرهية .

ويورد أرسطو أيضاً آراء لأنبادوقليس وهو يتقدم نظرية القائلين بأن النفس تأليف فيقول : كذلك قد يعنى على الناظرين كيف يكون معنى أن الخلط نفس . فإن معنى خلط العناصر في جزء اللحم وفي جزء العظم واحد . ثم يعرض من ذلك أن يكون في كلية الجرم أنفس كثيرة ، إذ جميع الأعضاء من خلط العناصر ، ومعنى خلطها تأليف ونفس .

ثم يهاجم أرسطو أنبادوقليس في قوله : إن كل واحد من الأعضاء له معنى من الخلط ، فيسأله : هل معنى التأليف هو النفس ؟ أو النفس شيء آخر خال من الأعضاء ؟ ويسأله أيضاً : هل الودة التي قال بها ، أي علة الخلط كيفما كان الخلط أو هي شيء غير ذلك المعنى (١) ؟ .

وهنا أيضاً مناقشة لودة أنبادوقليس : هل هي علة مزاج وخلطها أم هي شيء آخر غيرها ؟ أي قوة مادية فحسب ، أم هي قوة وجودية من حيث هي ؟

ثم يعود أرسطو إلى عرض نظرية أنبادوقليس في : أن النفس من العناصر ، فيذكر أن الذي دعا أنبادوقليس وشيعته إلى أن يقولوا هذا القول هو إثبات الإدراك لها ، ليكون إدراك الأشياء عاماً لكل واحد منها . وعملوا هذا بأن المثل يعرف بالمثل ، وهذا هو قول أنبادوقليس المشهور بأن الشبيه يترك الشبيه . ثم يناقش أرسطو فكرة أنبادوقليس ويتقدمها فيقول : فجعلوا النفس كأنها هي الأشياء . وليست الأشياء المعروفة عند النفس كل الأشياء ولا غيرها بل هناك غيرها كثير ، وصحى أن تكون لا غاية لبعدها ، فإن جعل النفس تعرف ما منه كانت وتحس بكل جزء منها ، فجعلت الأشياء : بماذا تعرفها وبماذا تحسها ؟ فتقول بأى شيء تعرف الله أو الإنسان أو جزء اللحم ، أو جزء العظم ، وما شاكل ذلك من ذوى التركيب ؟ فإن عناصر كل واحد من هذه لم يتواف على البحث أو كيفما جاء ، وإنما توافوا اختلفت بقدر من أقدار التركيب ، كما قال أنبادوقليس في العظم :

« إنه تواف ثمانية أجزاء لكونه : أربعة من النار ،

« واثنان من الأرض ،

(١) أرسطو : في النفس ص ١٩ .

« واثبات من الهواء . فصار العظام من أجل هذه أيضاً »^(١) . . .

وينكر أرسطو فكرة الشيء يدرك الشيء . وإلا لم تستطع أن تترك النفس حجراً إلا إذا كان فيها حجر ، أو إنساناً إلا إذا كان فيها إنسان . ولكنه على أية حال يقدم لنا مذهب أنبادوقليس صحيحاً إلى حد كبير . ويورد قول أنبادوقليس : « إنما يعرف الأشياء بالناصر وما أشبهها فيه من المثل »^(٢) . ووصل إلى الإسلاميين أيضاً عن أرسطو نظرية أنبادوقليس القائلة : إن الإدراك مادي حسي ، يقول أرسطو : وكذلك رأيت القدماء - منهم أنبادوقليس وأوديرس الشاعر - أن الإدراك بالعقل شبيه الإدراك بالحوس ، وأنه شيء جسامي ، وهكذا ظن جميعهم . وأن من فهم ، إنما يفهم بالمثل ، كالحاس إذا أحس ، فلنما يحس بالمثل »^(٣) ثم يقدم لنا أرسطو قول أنبادوقليس : « ولو أن الود يؤلف بين الأشياء مثل ما نرى من تركيب المفترقة ، لكانت رموساً كثيرة بلا أعناق »^(٤) ، وهذا قول أنبادوقليس ، وهو يقابل شلثة رقم ٥٧ في نشرة ديلز .

أما النموذج الثاني لصورة متكاملة لفلسفة أنبادوقليس عند الإسلاميين فيقدمه أرسطو أيضاً وشراحه من الإسلاميين في كتابه « الطبيعة » المترجم أيضاً إلى العربية على يد إسحق بن حنين فأرسطو يذكر فيه أن أنبادوقليس يذهب إلى أن الموجودات واحد وكثير ، وأنه ينسب خروج سائر الأشياء إلى أنه تفرض يكون من الخليط . وأن هذه (أى للتفرض) دوراً . وأن الاسطقات الأربعة غير متناهية . ويعلق الشارح أبو علي بن السمع ، بأن أنبادوقليس ذهب إلى أن مادة سائر الموجودات هي الاسطقات الأربع : الماء والنار والهواء والأرض . وأن هذه تجتمع بالهبة وتفرق بالغلبة . . . وأن الموجودات واحد وكثير . وأن كل واحد من الاسطقات الأربع لا نهاية له في البعد . ويقول بالدور - أى أن الأشياء تعود إلى اسطقاتها ، أو بمعنى آخر - أن المتكون إذا فسد بأن تفرق ، ويجوز أن تتقلب عليه أجزاء اسطقه الأول فيصير إليه^(٥) كما يذكر أرسطو للإسلاميين نظريات الهبة والغلبة عند أنبادوقليس^(٦) ، ثم يقدم لم آراء أنبادوقليس في الضرورة والاتفاق ، وإنكار الغائية في الطبيعة ، فيينا يذهب أنبادوقليس إلى أن الأشياء تتكون بالهبة والغلبة ، يذهب أيضاً إلى أن الطبيعة تفعل ، ليس من

(١) أرسطو . في النفس ص ٢٣ .

(٢) نفس المصدر ص ٢٤ .

(٣) نفس المصدر ص ٦٨ .

(٤) نفس المصدر ص ٥٤ .

(٥) أرسطو لايس : الطبيعة ج ٢ ص ٣٤ ، ٣٥ ، ٣٦ ، ٤٢ .

(٦) نفس المصدر ج ١ ص ٥٧ ، ١١٣ ، ٢١٨ .

أجل شيء ، ولا لأن شيئاً أفضل . ويعلق متى بن يونس على هذا بأن أنبادوقليس يقول بأنه ليس في إنية الطبيعة ولا في طبيعة الطبيعة أن تعمل من أجل شيء^(١) .

وأخيراً — يورد أرسطو فكرة أنبادوقليس في الحركة والسكون : وأنها تتحرك مرة ثم تسكن أخرى ، وأنها توجد إذا عملت المحبة من الكثير واحداً ، أو عملت الغلبة كثيراً في واحد ، وتسكن في الأمانة التي فيها بعد ذلك ويورد شعراً لأنبادوقليس من قصيدته في الطبيعة :

« أما من جهة : أن واحداً شأنه ينشأ عن كثير ،

« وإذا التأم أيضاً واحد ، تشعب منه كثير .

« فن هذه الجهة يكون تكونها ، ولا يكون للنهر أن يتألفا .

« وأما من جهة أن هذين يتبدلان أبداً ، ولا يتهيان مع ذلك ،

« من هذه الجهة هي أبداً غير متحركة دوراً^(٢) .

ثم يبين أرسطو فكرة استيلاء المحبة والغلبة على الأشياء عند أنبادوقليس : هذه مرة ، وهذه مرة وتحريكهما ، موجودان للأمور ضرورة . والسكون فيها بين ذلك من الزمان^(٣) .

ويشرح أبو الفرج بن الطيب — أحد شراح كتاب الطبيعة — هذا النص : بأن ما يرى إليه أنبادوقليس في هذه الأبيات بأن الغلبة تصنع من الواحد كثيراً ، يعني أنها تصنع من الأجرام الفلكية كثيراً — أي اسطسقات . وأن المحبة تصنع من الكثير واحداً وتؤلفها — يعني أنها تعمل من الاسطسقات جزءاً فلكياً . ثم يقول إن بين استيلاء الغلبة واستيلاء المحبة سكوناً^(٤) .

أما النموذج الثالث الصحيح لفلسفة أنبادوقليس فقد وصل إليهم صحيحاً وكاملاً عن كتاب « الآراء الطبيعية » فلوطرخس المترجم إلى العربية . يقول فلوطرخس : « وأما أنبادوقليس ابن مائن من أهل اقراضتا (أجريتيم) فإنه يرى الاسطسقات أربعة : وهي النار والهواء والماء والأرض ، وأن المبادئ مبدعان : وهما المحبة والغلبة : أحدهما يفعل الإيجاد والآخر يفعل التفرقة » .

ويقل فلوطرخس إلى الإسلاميين نص أقوال أنبادوقليس « إنه قال بهذا اللفظ : إن

(١) نفس المصدر ج ١ ص ١٤٣ . ١٤٤ . ١٤٥ بل ذكر أرسطو فكرة من أقوال أنبادوقليس

انظر هامش ٢ ص ١٤٥ .

(٢) أرسطوطاليس ، كتاب الطبيعة ج ٢ ص ٨٠٣ .

(٣) نفس المصدر ج ٢ ص ٨١٢ . ٨١٤ . ٨١٦ .

(٤) نفس المصدر ج ٢ ص ٨٠٨ .

أصول الأشياء كلها أربعة وهي : زوس الآسى ، والإيرا الذى يعطى الحياة ، وأثيدنيوس ، ونيسطس التى تيل بدموعها السائلة .

« وهو يعنى بقوله زوس (أى زيوس رب الأرباب - الناصح البياض) : الحرارة والغليان ويعنى بقوله إيرا التى هى مسيلة الحياة : الأرض . (هى هيرا - ومن صفاتها أنها تؤثر تأثيراً ضخماً فى الظواهر السماوية . وتستطيع أن تثير العواصف وتهيم على الكواكب المنتشرة فى السماء . والقوان بين زيوس وبين هيرا - هو بمثابة رمز لحياة الطبيعة كلها) ، ويعنى بقوله أثيدون : الهواء ، ويعنى بقوله نيسطس « والسيلان البشرى » : الروح الإنسانى والماء .^(١) وأثيدنيوس هو اسم آخر للجحيم وهادس - والمعنى الخرقى - كما يقول الدكتور عبد الرحمن بدرى % « اللانظور » ، وهذا هو زيوس الأعماق والظلمات ويحمل طاقية الإخفاء ، كما ورد فى مزيد . أما مسطس - أو نسطس - فهو العنصر المكون للماء والهواء وهو أيضاً اسم لإله صقل .

نرى من هذا أن الإسلاميين عرفوا الأصول الأربعة لأنيادوقليس حتى فى صورتها الميثولوجية المعروفة عند اليونان ، كما وردت عنه .

كما ينقل فلوطرخس فكرة أخرى لأنيادوقليس فى الكون ، فيقول فى نص هام « أما الرواقيون فإنهم ذكروا أن العالم واحد وقالوا إنه الكل ، وقالوا إنه مجسم . وأما أنبادوقليس فإنه كان يرى أن العالم واحد إلا أن الكل ليس هو للعالم وحده فقط ، لكن جزء يسير من الكل ، وباقى الكل عنصر معطل »^(٢) ثم يقدم لنا شذرة أخرى من شذرات أنبادوقليس فيقول « إن أنبادوقليس يرى أن قبل الاسطقسات الأربعة أربعة اسطقسات أخر أصاغر ، متشابهة الأجزاء كلها مستديرة »^(٣) . وأن « امتزاج الاسطقسات من أجزاء صفار هى أصفر الأشياء ، وكأنها اسطقسات للاستقصات »^(٤) بل ينقل فلوطرخس بيت شعر من قصيدة أنبادوقليس فى الطبيعة وهو :

« إنه ليس فى العالم شيء خال ولا زائد » .

وهذا بيت من قصيدته كما قلت ، وهو ينكر فيه الخلاء .

وينقل فلوطرخس آراء الفلاسفة فى الكون والفساد ، فيقدم للمسلمين هذا النص المام

(١) فلوطرخس : الآراء الطبيعية ص ١٠٣ - ١٠٤ .

(٢) نفس المصدر ص ٢٠٦ .

(٣) نفس المصدر ص ١١٧ .

(٤) نفس المصدر ص ١١٨ .

« أن برمانليس والماس وزينون كانوا يطلوا الكون والفساد ، لأنهم كانوا يرون أن الكل غير متحرك . وأما أنبادوقليس وأيقرس وجماعة الذين يرون أن العالم كان باجتماع الأجسام اللطيفة ، فإنهم يوجبون اجتماعاً وتفرقاً ، لأنهم لا يوجبون كوناً وفساداً ، وذلك أنهم يرون أن الكون لم يكن باستحالة للكيفية ، لكن باجتماع في الكمية . وأما فوثاغورس وجماعة اللين أوجبوا العنصر أنه متفعل فإنهم أوجبوا كوناً وفساداً على الحقيقة ، وذلك أنهم رأوا أن الكون إنما يكون من تدمير الاسطقات وانتقالها »^(١).

وهذا تفسير رائع لأنبادوقليس ، ونحن نعلم أن الموجودات تتكون عند أنبادوقليس بامتزاج العناصر الأربعة وتبقى بانفصالها ، ولا شيء يبقى في الوجود ويخلد إلا العناصر الأربعة المكونة لكل موجود فضلاً عن المحبة والكراهية . أما كيفية امتزاج العناصر بفعل المحبة لتكوين الموجودات ، فذلك ليس لفقدان العناصر كيميائياً ، لأنه لا تغير في الكيفيات ، ولكن العناصر يتخلل بعضها البعض ويتم الامتزاج نتيجة توافق بين المسام والجزيئات ، فالأجسام المشابهة مساهمة متألثة . ويتم الامتزاج بسهولة ، وبينما تتسرب الجسيمات الرفيعة خلال المسام دون امتزاج . وكذلك تعجز الجسيمات الخشنة عن أن تتخلل مسام جسم أملس . وتكون الكائنات المختلطة نتيجة اختلاف العناصر في امتزاجها . فالاختلاف بين الأشياء اختلاف كمي في النسب بين العناصر وليس اختلافًا كيميائيًا في الامتزاج »^(٢).

ثم يقدم فلوطرخس رأى أنبادوقليس في الضرورة : « إن جوهر الضرورة علة تستعمل المبادئ والاسطقات »^(٣) وقد نقل هذا النص نفسه جابر بن حيان في كتابه « الحاصل »^(٤) . ثم يقدم فلوطرخس آراء أنبادوقليس في الطبيعة فيقول : « أما أنبادوقليس فإنه لا يقول بطبيعة ألبنة ، لكنه يرى أن الكون بالاجتماع والافتراق » ثم يسرد لنا أقوال أنبادوقليس نفسها عن قصيدته في الطبيعة فيقول : « ذلك أنه — في كتابه الموسوم بالأول من الطبيعيات — أورد هذا القول بهذا اللفظ ، وما قوله نصاً فهو هذا : « إنه ليس لشيء من الموت طبيعة ، ولا نهاية للموت المكروه ، ولكن اختلاط فقط وابتدال الأشياء المختلطة ، وهذا هو المسمى عند الناس طبيعة » . ثم يذكر فلوطرخس أن اقتضاغورس يوافق أنبادوقليس في فكرته هذه ويرى في الطبيعة أنها امتزاج — يعني كوناً وفساداً »^(٥) .

كما عرف الإسلاميون فكرة أنبادوقليس عن كيفية ظهور الموجودات عن الاسطقات ،

(١) المصدر السابق ص ١٢٠ - ١٢١ .

(٢) انتشار وصحي : نشأة الفكر الفلسفي عند اليونان ص ١٤٧ .

(٣) فلوطرخس : في الآراء الطبيعية ص ١٢٢ .

(٤) جابر بن حيان : الحاصل ص ٣٣٦ - ٣٣٧ .

(٥) المصدر السابق ص ١٢٣ - ١٢٤ .

وإنه وإن كان جعل هذه العناصر متساوية فيما بينها ، فإنه جعل لبعضها دوراً هاماً في نشأة الموجودات . وبخاصة الأثير و النار . فيقول فلوطرخس « وأما أنبادوقليس فيرى أن أول ما يميز من الاسطقسات فهو الأثير ، وبعده النار ، وبعده الأرض . وأن بانقياض الأرض وانعصارها نبع الماء . وأن من الماء تبخر الهواء . وأن السماء كوت من الهواء ، والشمس من النار . وأن من الاسطقسات الآخر . كل ما على وجه الأرض »^(١) . أما الكواكب فإنها نارية ، أى من الجواهر النارية التى انصهرت من الهواء في التمييز الأول^(٢) . كما عرف الإسلاميون أنه يقول بشمسين : الأولى هي النار الأصلية التى عملاً النصف الآخر من العالم – وعملاً هذا النصف لأنها تقع دائماً في مواجهة النور المنعكس علينا^(٣) . وأن الفلك الذى يحوى الشمس بمنحها من تجلوز حدها ، وكذلك دائرتا المدارين . وأن القمر مثل القرص وأن بعد القمر من الشمس ضعف بعده عن الأرض^(٤) .

ونحن نعرف – كما وصلنا من النصوص اليونانية – أن القلب عند أنبادوقليس مركز الإدراك . وقد كانت « مدرسة القوميين » قد ذهبت إلى أنه المخ ، ولكن أنبادوقليس خالفها ، لأنه في القلب يتجمع الدم الذى يتشتر في كل الجسم ، ولأن الدم أكبر أجزاء البدن ملاءمة لامتزاج العناصر . وقد عرف المسلمون هذا « وأما أنبادوقليس فيرى أن الجزء الرئيسى من أجزاء النفس في الدم ، ومنهم من يرى أنه في عمق القلب ، ومنهم من يرى أنه في الغشاء الذى في القلب^(٥) » .

وقد وصل إلى الإسلاميين أيضاً فكرته عن أن الحواس تكون من اعتدال القوى الجزئية وتركيب كل واحد من الحسوسات فيها ، أى عرفوا إسرائفه في المادية ، وأنه لم يتكلم عن أى قوى عقلية بمعنى « العقل » .

قد رأينا إذن كيف أوصل كتاب فلوطرخس مذهب أنبادوقليس صحيحاً إلى العالم الإسلامى حين نقل إلى العربية ، وقد عرف المفكرون الإسلاميون هذا الكتاب وأثر فيههم كما ردحنا من قبل . إن الشهrestاني عرف كتاب فلوطرخس واستفاد به ، ومن العجب أنه لم ينقل النصوص كما هي ، بل مزجها بمذاهب وأقاويل ونظريات تخالفها . ولكننا نرى مفكراً ممتازاً ومؤرخاً من الطراز الأول هو المقدمي في « البدء والتاريخ » يستفيد بكتاب الآراء

(١) المصدر السابق ص ١٢٧ .

(٢) نفس المصدر ص ١٣٠ .

(٣) نفس المصدر ص ١٣٥ .

(٤) نفس المصدر ص ١٣٦ - ١٣٨ - ١٤٠ .

(٥) نفس المصدر ص ١٦٠ - ١٦٣ .

الطبيعية فلوطرخس وينقل منه النصوص الصحيحة إلى مواضع متعددة من كتابه ويصرح بأنه قرأ فلوطرخس وأنه يأخذ مادته منه^(١). ثم يخبرنا أن ابن رزام في كتابه «التفصّل على الباطنية» استخدم نفس هذا الكتاب. والمقدمي، (أو أبو زيد أحمد بن سهل البلخي - الذي يقال إنه كتب هذا الكتاب) يقدم لنا آراء صحيحة عن أنبادوقليس: إنه يرى أن الاسطقات أربعة هي: الماء والنار والهواء والأرض، وأن المبادئ مبدعان - هما الهبة والغلبة.. أحدهما يفعل الإيجاد والآخر يفعل التفرقة^(٢). فأمامنا إذن ثلاثة من المفكرين عرفوا كتاب فلوطرخس وما فيه من آراء صائبة عن اليونان وعن أنبادوقليس. ونلاحظ من استخدام ابن رزام الكتاب فلوطرخس أن الرجل حاول أن يحقق مصادر الباطنية، وقد كان من أشد الناس عليهم فلتس أصولهم، وكانوا يدعون أنهم تلامذة لأنبادوقليس في «القنماء الخمسة»، وكان ابن مسرة الصوفي الباطن وتلامذته يدعون أنهم تلامذة لأنبادوقليس. ويبدو أن ابن رزام حاول تنفيذ هذا الرأي فأخذ يبحث عن المصادر الحقيقية لفلاسفة اليونان. ومن الأسف أن كتب ابن رزام لم تصل إلينا إلا خلال الشذرات الباقية من كتبه في مصنفات غيره.

ويظهر أن فكرة الهبة والغلبة شغلت المجامع الفلسفية، فرى أبا حيان الترحيلى يخصص لها مقايسة في كتابه المشهور «المقايسات» باسم «في استيلاء الهبة على الأجسام» واستيلاء الغلبة عليها، ولتأليف كل منهما. وينقل لنا أنه قرأ على أبي سليمان السجستاني أستاذه من كلام أنبادوقليس: «وإذا استولت الهبة على الأجسام التي منها تركيب العالم، كان منها العالم الكرى. وإذا استولت الغلبة، كان منها اسطقصات، العالم الكائن الفاسد»... وهذا نص ورد فعلا في الكتابات اليونانية المأثورة عن أنبادوقليس، ويفسر أبو سليمان، السجستاني المنطقي هكذا: بأن أنبادوقليس أراد باستيلاء الهبة على العالم - استيلاء القوة العقلية عليه، فإنها هي التي تحيط بجميع الموجودات إحاطة كلية وتؤلف بينها على نظام توفيق متناسق بين جميع أجزائها. ويشبه هذا الفعل منها بتأليف الأكر بعضها مع بعض وإحاطة بعضها ببعض إحاطة تامة، حتى لا يتخللها شيء آخر.

ثم يفسر أبو سليمان السجستاني قول أنبادوقليس «وإذا استولت الغلبة حدثت منها الاسطقصات» ذات الأقطار المتباعدة المتميزة بعضها من بعض، البائين كل واحد منها غيرها، فيقول بأن هذا تشبيه لما بالقوى الحسية المشتتة، المفارقة بعضها بعضا لما فيها من الأكدارات، وما يقع فيها من الخطأ والغلط والزيادة والنقصان. ويقول إن هذه الأشياء صفة المتخالفة المتنافرة^(٣). ومن الواضح أن تفسير الهبة بالقوة العاقلة وتفسير الغلبة بالقوة الحسية هو تفسير بعيد عن فكر

(١) المقسّى: ج ١ ص ١٢٦.

(٢) المصدر السابق ج ١ ص ١٢٧.

(٣) أبو حيان الترحيلى: للمقايسات ش ٢٨٢، ٢٨٣.

أنبادوقليس . إن المحبة والغلبة مبلحان ماديان ، هما المتاصر وليسا فوقها : ولكن هكلنا أراد بعض الإسلاميين تفسيره .

وأخيراً ، إن أنبادوقليس نقل إلى العالم الإسلامى فى صورتين^(١) صورته الحقيقية : لم تتأثر بشئ منها أى طائفة من طوائف المسلمين ، فبما علنا الأخذ بفكرة الاسطقتسات أو العناصر الأربعة : فقد قبلها العالم القديم والوسيط إسلامياً كان أو غير إسلامى . ثم صورة موقفة ملفقة ، حمل فيها ما لم يقله وما لم يعرفه : وقد أثرت هذه الصورة غير الأنبادوقليسية ، باسم أنبادوقليس ، فى طوائف فلسفية كثيرة ، وبخاصة الباطنية وطوائف من الصوفية .

(ب) أنكساغوراس :

وننتقل الآن إلى فيلسوف لا يقل أنراً عن أنبادوقليس فى التراث الإسلامى وهو أنكساغوراس لقد أثر أنبادوقليس - سواء فى صورته الحقيقية أم فى صورته المزيفة - فى فلاسفة ودوائر باطنية انفصلت عن الدائرة الإسلامية ولكن الأمر فى أنكساغوراس على خلاف هذا ، لم تكن لديه « نزعة غيبية » كما صوره أنبادوقليس ، فلم ينفذ إلى آرائه - حين نقل إلى العالم الإسلامى - النصوص ، كما نفذ فى أعماق المذهب الأنبادوقليسى . ولملك وصل ، إلى حد ما ، فى صورته الحقيقية . ولما كان هو حقيقياً ، قد أثر فى فلاسفة الإسلام العقليين . المتكلمين ، أو على الأقل تشابهت آرائه بآرائهم . ولقد ظهر اسم أنكساغوراس لدى مؤرخى الفكر اليونانى من الإسلاميين برحمه كما نعرفه الآن : فالقبطى يذكر الاسم « أنكساغوراس » ويرى أنه حكيم مشهور مذكور ، وأنه كان قبل أرسطو . ثم يخطئ فيقول إنه كان معاصراً لأرسطو^(٢) . وكذلك البشرىن فالتك يلصوه « أنكساغوراس » ويذكره فى مواضع معينة من كتابه ، ثم ينقل بعض أقواله : « قال أنكساغوراس : كما أن الموت رضى لمن الحياة له جيدة ، كذلك جيد لمن الحياة له رديئة ، فليس ينبغي أن يقال إن الموت جيد ولا رضى ، لكنه بالإضافة إلى الشئ يكون جيداً أو رديئاً »^(٣) وترك أرسطو وشراحه من اليونان والإسلاميين صورة طيبة لأنكساغوراس - عرفها وتلارسها فى كتبه الإسلاميين : « فأنكساغوراس كأنبادوقليس ، يرى أن الموجودات واحد وكثير . . أما كثير فمن قبل المادة . وأما واحد فمن قبل أن الواحد الذى يميزها هو واحد وهو العقل . وأنكساغوراس يرى أن أصل الموجودات أجزاء متشابهة ، وأن الأجزاء المتشابهة أو الأضداد غير متناهية » أى أن الأجزاء المتشابهة والأضداد ، أى الحار

(١) القبطى أخبار ص ٤٤ .

(٢) البشرىن فالتك : مختار ص ٣١٧ .

(٣) أرسطو : الطبيعة ج ١ ص ٣٥ .

والبارد ، لا نهاية لأعدادها ، ولتقديرها نهاية . وينقل أبو علي بن السمع شارح كتاب الطبيعة عن المصادر اليونانية ، أن أنكساغوراس يقول : « إن الأشياء كلها موجودة في المادة ، وإنما تظهر وتكمن ، فتحمس في كل شيء ما هو الأغلب عليه »^(١) . بل إن أرسطو نفسه يذكر أن أنكساغوراس يقول « إن أي جزء أخذته ، وحلته خطأ على مثال الكل ، لأنه يوجد كل شيء يتولد عن كل شيء »^(٢) . وهذه إشارة إلى بنور أنكساغوراس ، التي جعلها أرسطو « متشابهة الأجزاء » وقدها تقدماً شديداً . ولكن سنرى في العالم الإسلامي قول أنكساغوراس « إن كل شيء يكون في كل شيء »^(٣) . وأن الشيء لا يكون إلا من مثله وشبيهه في الصورة^(٤) . ورأى الإسلاميون هذا القول كثيراً في كتب أرسطو وقد أطلقه كما قلت ، فهاجمه . أما من نظم متشابهات الأجزاء فهو العقل عند أنكساغوراس^(٥) . ويذكر أرسطو وشرحه أنه لم يكشف حقيقة العقل ، بل جعل عمله آلياً بحتاً . إن أنكساغوراس لا يوقف العقل حقه بل يرى « أن العقل لا يقدر على تمييز المتشابهات »^(٦) . كما أن أنكساغوراس يقول إن جميع الأشياء كانت كلها معاً ، وكانت ساكنة زماناً بلا نهاية . وأن العقل طبع فيها حركة فيزها ، ولكن هذه الحركة آلية بحتة . كما أن أنكساغوراس « صاحب الخليط » قال : إنه كان لم يزل ، ثم إن العقل بدأ بالحركة فميز الخليط وضم الشبه إلى شبيهه والشكل إلى شكله^(٧) ، فيكون قبل هذه الحركة ساكناً^(٨) . ولكن أرسطو يمتلح أنكساغوراس ويرى أنه أصاب في قوله في العقل « إنه غير قابل للتأثير ولا مختلط » .

أما فلوطرخس - وقد قلنا إن كتابه ترجم للعربية وكان مصدراً هاماً لم - فإنه يقدم أنكساغوراس في صورته الصحيحة أيضاً ، وقد رسم المترجم اسمه : انكساغورس .

ويقدم نص فلوطرخس العربي نظرية أنكساغوراس في متشابهات الأجزاء في صورة صحيحة تامة الصحة : إنه يرى أن مبدأ الموجودات هو المتشابه الأجزاء ، وأن من الأشياء الممتعة لوالتي فيها إشكال أن يكون شيء من لا شيء ويتبدل شيء إلى لا شيء . وأنا نعتني الغناء البسيط

(١) نفس المصدر ج ١ ص ٢٠٥ ، ٢٠٩ .

(٢) نفس المصدر ج ١ ص ٣٩ .

(٣) نفس المصدر ج ١ ، ص ٤٢ .

(٤) نفس المصدر ج ١ ص ١٤٢ ، ٢٠٥ .

(٥) مقالة اللام بشرية الدكتور يعقوب ص ٤ .

(٦) أرسطو : الطبيعة ج ٢ ص ٨٠٣ .

(٧) أرسطو : الطبيعة ج ٢ ص ٨٠٨ .

(٨) أرسطو : الطبيعة ص ٨٤٩ .

من الخلطة وشرب الماء القراح ، ومن هذا الغذاء يتغذى الشعر والعروق والشرابات والأعصاب . . . وإذا كان هذا هكذا ، فقد يجب أن نعلم أن الكائنات إنما تكون بالغذاء الذى يتغذى به فى هذه الكائنات ويكون البناء . فيكون من الغذاء أجزاء مولدة للدم ومولدة للعرق والعظام ، والأجزاء الأخرى التى تترك عقلا .

وليس ينبغي أن يطلب إدراك جميع الأشياء الحس ، لكن نعلم أن من الأجزاء ما يدرك عقلا . من أجل أن أجزاء جميع هذه الأعضاء المكونة عن الغذاء متشابهة الأجزاء وجعلها مبادئ الموجود ، فتصير التشابهات الأجزاء عنصراً . وجعل العلة الفاعلة : العقل المدبر لكل ، وهو المبدأ لجميع الأشياء والمدبر لها .

« وقد بدأ بأن قال هكذا : « كانت الأشياء كلها مختلطة ، فجاء العقل وقسمها ورتبها » . ويعلق فلوطرخس ، « وينبغي أن قبل منه قوله لأنه قد جمع إلى العنصر : العلة الفاعلة »^(١) وصل إذن مذهب أنكساغوراس فى تشابهات الأجزاء وفى أن العقل هو العلة الفاعلة لوجود ، صحيحاً سليماً إلى العالم الإسلامى . وينقل إلينا المقلسى فى « البدء والتاريخ » هذا ملخصاً^(٢) . بل إن الشهرستانى - وقد اشتهر بنقل مختلط لأقوال فلاسفة البيزان - يقدم لنا أنكساغوراس فى صورة صحيحة إلى حد كبير ، ولا شك أنه استند إلى فلوطرخس ، فيذكر لنا : أن أنكساغوراس من ملطية وأنه يعتبر مبدأ الموجودات متشابهة الأجزاء ، وهى أجزاء لطيفة لا يدركها الحس ولا بناها العقل . ومن متشابه الأجزاء يتكون الكون كله ، العلوى والسفلى . وأن المركبات تسبق البسائط ، والمختلفات مسبوقة بالمتشابهات ، ومن المركبات تخرج وتركب العناصر وهى متشابهة الأجزاء . ثم يذكر الشهرستانى أيضاً أن أنكساغوراس يرى فى المبدأ الأول أنه العقل ، وأنه العلة الفاعلة لكل شئ^(٣) .

وينقل فلوطرخس أيضاً للإسلاميين قول أنكساغوراس إن الأجسام كانت أولاً فى المبدأ واقفة ، وأن العقل هو الذى رتبها وجعل لها ترتيباً على مثال نبات^(٤) .

أما الشهرستانى فيذكر أن أنكساغوراس يقول « إن أصل الأشياء جسم واحد ، موضوع الكل لا نهاية له ، ومنه يخرج جميع الأجسام والقوى الجسمانية والأنواع والأصناف » . ثم ينقل عنه أن الأشياء كانت ساكنة ، ثم رتبها العقل ترتيباً على أحسن نظام « فوضعها مواضعها من عال ومن سافل ومن متوسط ، ثم من متحرك ومن ساكن ، ومن مستقيم

(١) فلوطرخس : الآراء الطبيعية ص ٩٨ ، ٩٩ .

(٢) المقلسى : البدء والتاريخ ج ١ ص ١٣٨ .

(٣) الشهرستانى : الملل ص ٢٤٨ - ٢٥٠ .

(٤) فلوطرخس : الآراء الطبيعية ص ١١٣ .

في الحركة ومن دائر ، ومن أفلاك متحركة على الدوران ، ومن عناصر متحركة على الاستقامة ، وهي كلها - بهذا الترتيب - مظهرات لما في هذا الجسم الأول من الموجودات .
وإذا كان المبدأ الأول في الوجود هو الجسم ، فسياق المذهب أن المعاد إلى ذلك الجسم . وإذا كانت النشأة الأولى هي الظهور ، فيقتضى أن تكون النشأة الثانية هي الكمون .

ويذهب الشهرستاني إلى أن أنكساغوراس أول من قال بالكمون والظهور . فقد اعتبر الأشياء كلها كامة في الجسم الأول ، وإنما الوجود ظهورها من ذلك الجسم الأول : نوعاً وصفاً ومقداراً وشكلاً وتكاثراً وتخللاً ، كما تظهر النسبة من الحبة الواحدة ، والنخلة اليابسة من النواة الصغيرة ، والإنسان من النقطة ، والطير من البيض . وكل ذلك ظهور عن كون ، وفعل - بالاصطلاح الأرسطاليسى - عن قوة ، وصورة عن استعداد مادة . وإنما الإبداع واحد ، ولم يكن آخر سوى ذلك الجسم الأول .

ويرى الشهرستاني - وهو يتابع منهجه المقارن النقدي - أن مذهب أنكساغوراس يشبه مذهب الميولي الأولى التي حدثت عنها الصور ، غير أنه أثبت جسماً غير متناه بالفعل هو متشابه الأجزاء ، وأصحاب الميولي ولا يشتون جسماً بالفعل ^(١) . ونحن نعلم أن مذهب الميولي الأولى التي حدثت عنها الصور أفلاطوني . ويعرف أنكساغوراس عند الإسلاميين بأنه « صاحب الكمون » ^(٢) .

ثم إن الإسلاميين عرفوا قول أنكساغوراس بأن الطبيعة امتزاج - أي كون وفساد ^(٣) ، وأن النفس هوائية ^(٤) ، لقمة إذن صورة واضحة صحيحة لأنكساغوراس في العلم الإسلامي .

فهل كان له أثر في الفكر الإسلامي ؟ ذهب مجموعة من مؤرخي الفلسفة الإسلامية من الأقدمين أيضاً من أمثال الشيرازي في الأسفار الأربعة ، وفخر الدين الرازي في « المباحث المشرقية » ، والإيجي في « الموائف » إلى أن نظرية أنكساغوراس في الكون أثرت في نظرية الكمون عند النظام ، فقد ذهب النظام إلى أن في الجسم أجزاء لا نهاية لها بالفعل ، وهو بعينه نظرية أنكساغوراس في الكمون ^(٥) . كما أنه ينسب لأنكساغوراس القول

(١) الشهرستاني للملل والتحل . ج ٢ ص ٢٥١ - ٢٥٢ .

(٢) الدكتور أبو ريفة : النظام ص ١٥٠ .

(٣) فلوطرنس : الآراء الطبيعية ص ٢٤ .

(٤) نفس المصدر ص ١٥٨ .

(٥) الشيرازي : الأسفار الأربعة ج ١ ص ٤٣٦ والرازي . للمباحث المشرقية ج ٢ ص ٢٢٢ -

وانظر أيضاً بينيس : مذهب الفرة عند المسلمين ص ١٢ .

يوجد الخلاء وقوته الجاذبة للأجسام . وأن هذا القول أو هذه النظرية أثرت في محمد بن زكريا الرازي^(١) .

ويرى الأستاذ الدكتور أبوريثه ، أن ما ذهب إليه النظام من أن العالم مكون من جواهر متضادة لا عدد لأجزائها يقهرها الله على ما يريد ، أشبه برأى أنكساغوراس في أن العقل هو الذى يرتب وينظم كل شيء^(٢) . ويلعب هورتن أيضاً إلى أن النظام أنكساغورى أكثر منه رواقى في نظريته عن الكمون . وأن نظريته عن تكوين الجوهر من الأجناس المتضادة إنما هى أيضاً أنكساغوراسية ، فهى تشبه نظرية أنكساغوراس في أن الأشياء تتألف من الأجزاء المتشابهة . وسنعود إلى توضيح هذه الصلات بين أنكساغوراس والنظام حين نبحث في فلسفة هذا الأخير في هذا الكتاب . وإن من التعالى أن يتصيد الباحثون — وكما لاحظ ذلك أبو ريده بحق — كل فكرة له ، وأن نلتصم لها مصدراً رواقياً أو أنكساغورياً . ولكن ما أود أن أنتهى منه في بحثنا عن أنكساغوراس أنه عرف في العلم الإسلامى ، وأن بينه وبين بعض فلاسفة الإسلام للتكلمين بعض الصلات أو بعض المشابهة .

(٥) المدرسة اللرية : لوقيوس وديمقريطس :

ونأقل إلى مدرسة المذهب اللرى . ونحن سنرى أنحد للحتزة والأشاعة بلعب ذرى ، فعلى أى صورة عرف الإسلاميين هذا المذهب اللرى اليونانى ورجاله .

عرف الإسلاميون لوقيوس ، فيلسوف المذهب الأول وأستاذ ديمقريطس واضع المذهب فى صورته الكاملة . أما عن ديمقريطس ، فإننا نرى مفكراً كالشهرستائى لا يصل إلى معرفة حقيقة مذهب ، فلا يذكر شيئاً عن مذهب ديمقريطس اللرى ، بل ينسب إليه مذهب أنابادوليس فى العناصر الأربعة .

فديمقريطس عند الشهرستائى يقول بأن المبدع الأول هو الأخلط الأربعة وهى الاسطقات أوائل الموجودات كلها ، ومنها أبدعت الأشياء البسيطة كلها دفعة واحدة .

أما الأشياء المركبة فإنها كانت دائمة حائرة ، إلا أن ديمومتها بنوع وثورها بنوع ، ثم إن العلم بجملة باقى لا يقضى . ولكن أين المذهب اللرى الديمقريطسى ؟ إن هذا الفيلسوف الأشعرى — الشهرستائى ، وهو من القتالين بلعب الجزء الذى لا يتجزأ ، لا يتكلم عنه منسوباً إلى ديمقريطس اللهم إلا عرضاً ، حين يعرض للمذهب أبيقورس . وسنعود إلى هذا فيما بعد .

(١) بينس . ملعب اللرة ص ٤٨ .

(٢) الدكتور أبوريثه النظام ص ١٤٤ .

ويدعو أن ديموقريطس وم بالذهرية ، ونحن نعلم أنه ذهب بالملهب الآلى إلى أقصى حدوده ، فهل كان هو السبب فى إهمال مفكرى الأشاعرة للمذهب ١٢ لقد صور لنا البيهقي مذهب ديموقريطس بأنه « ينكر الألوهية والأديان والرسل والكتب والمعاد والعدل والرحمة » ولا ابتداء لشيء ولا انقضاء له ولا حدوث ، ولا عطب ، وإنما حدوث ماسمى حدثاً تركيبي بعد الانفراق ، وعطبا تفرقه بعد الاجتماع ، وجميع الوجهين فى الحقيقة حضور غائب ، ومنيب حاضر (١).

كما أن النزائى يصف هذا وأتباعه بأنهم طائفة من الأكثمين جعلوا الصانع المدير للعالم ، وزعموا أن العالم لم يزل موجوداً بنفسه أى قديم ، يصنعه صانع ، ولم يزل الحيوان من النطفة ، والنطفة من الحيوان كذلك يكون أبداً . ويسمى أتباع هذا الملهب : الزنادقة (٢).

فكيف يربط بعد ذلك مفكرو الإسلام ، من معتزلة وأشاعرة ، نظريتهم فى الجزء الذى لا يتجزأ بالملهب الذى ديموقريطس !!

ولكن هل وصل هذا الملهب فى صورته الحقيقية إلى العالم الإسلامى وهل أثر هذا الملهب فى مفكرى الإسلام بنس النظر عن كونهم قد تبراوا منه وأعملوا ذكره ؟

أما عن معرفته ، فلإننا نرى أصول الملهب صحيحة فى كثير من مترجمات اليونان فى العربية . لقد ترجم كتاب الميتافيزيقا لأرسطو إلى العالم الإسلامى وعرفه الإسلاميين معرفة طيبة تامة ، وفى هذا الكتاب عرض كامل للمذهب ديموقريطس . ولقد دعا هذا الأستاذ مؤلك ، فى كتابه « أمشاج من الفلاسفة العربية واليهودية » متابعاً للفيلسوف اليهودى القديم موسى بن ميمون إلى القول بأن مذهب المتكلمين فى الجزء الذى لا يتجزأ يعود إلى مذهب ديموقريطس .

ثم نجد مصدراً آخر للمذهب فى كتاب الآراء الطبيعية لفلاطونرخس ، فديموقريطس يقول : إن العنصر الأول غير قابل للتأثير ، وهو الذى لا يتجزأ والخلاء هو ما ليس بمس (٣) . وأن الأجزاء التى لا تتجزأ غير متناهية فى الكثرة . وأن الخلاء غير متناه فى العظم (٤) . وأن كل الأشياء بالضرورة كانت ، وأن الضرورة هى البخت (٥) . وأن شدة حوالم بلا نهاية فيما

(١) البيهقي : تاريخ ج ١ ص ١٢٠ .

(٢) النزائى : للتقد من الفلال ص ٣٦ .

(٣) فلاطونرخس : آراء ص ٢١٥ .

(٤) نفس المصدر ص ١١٨ .

(٥) نفس المصدر ص ٢٢١ .

لا نهاية له ، (١) كما أن العالم غير متنفس ولا أنه مدبر بالسياسة ، لكنه مدبر بطبيعة غير ناطقة (٢)
أى أن العالم آلى عض ، أو محكوم بآلية محضة .

كما أن أرسطو قدم للإسلاميين في كتاب النفس -- وقد نقل أيضاً إلى العربية -- آراء
ديموقريطس في النفس : فيذكر النص العربي المترجم أن ذو مقراط يقول إن النفس نار
وشيء حار ، وأن الذوات (أى الجواهر الفردة والأجزاء التى لا تتجزأ من الأشياء) ذوات
الأشكال لا نهاية لكثرتها . وليس بين جميعها شيء مستدير كرى ما خلا النار . والنفس مثل
الماء النثب في الجو الذى يستين لنا بشعاع الشمس الداخلة من الكوى) ، وزعم ذو مقراط
أنه عنصر لجميع الطبايع ، وبهذا القول كان يقول لوقيفوس (٣) . والنص طويل بعد ذلك يشرح
فكرة ديموقريطس كاملة .

وقدم لنا النص العربي لكتاب النفس آلية ديموقريطس أيضاً . فالعقل ليس قوة
في إدراك الحقيقة ، والنفس والعقل شيء واحد (٤) . وأن النفس جزء لا يتجزأ من الجسم
الأولى التى لا قسمة لها (٥) ، وأنها محركة من أجل صغرائها . وأن الأجزاء التى لا تتجزأ ،
من أجل أنها أبداً تتحرك -- كذلك تجذب الجرم وتحركه .

هذه صورة من فلسفة ديموقريطس تبين بوضوح أن المذهب قد عرف في العالم الإسلامى
على وجهه الصحيح . أما أثره في العالم الإسلامى ، فإنه يحتاج إلى دراسة عميقة في مذهب الجزء
الذى لا يتجزأ عند المعتزلة وعند الأشاعرة ، لمعرفة أصوله عند هؤلاء الآخرين ، ومكانته في
النسق الدينى العام لفكرهم (٦) .

٦ - السوفسطائية :

عرف المسلمون اسم السوفسطائية ، كما عرفوا مذاهبها ، ووضعوا السوفسطائيين تحت
اسم مبطل الحقائق ، وعرفوا شكهم في العقليات والحسيات ، واعتبارهم الوهميات فقط هي
مقياس المعرفة الإنسانية . ولم يدرك الإسلاميون ما أدركه مؤرخو الفلسفة المحدثون من أن

(١) نفس المصدر ص ١٢٥ .

(٢) نفس المصدر ص ٢٢٦ .

(٣) أرسطو في النفس ص ٨ .

(٤) نفس المصدر ص ٩ .

(٥) نفس المصدر ص ١٠ .

(٦) انظر كتاب عن (ديموقريطس فيلسوف الذرة وأثره في الفكر الإسلامى) الدكتور على سلمى النشار

والدكتور محمد عبودي وعبد المولى

السوفسطائية كانت تبشيراً بعصر تنوير حاسم في الفكر الإنساني ، وأنهم أول من شك في قيمة المعرفة الإنسانية ، وقصدوا هذه المعرفة ووسائلها ، كانت حركة السوفسطائية . كما نعلم - أول محاولة إنسانية لمودة العقل إلى ذاته وانعكاسه على نفسه . ولكن أفلاطون أولاً ، ثم أرسطو ثانياً ، شوها تاريخ السوفسطائية وكانا هما مصدرى المسلمين ، صرف المسلمون ملابها خلال هذين الفيلسوفين وقسموها إلى ثلاثة أقسام :

مذهب پروتاغوراس « العندية » ، ومذهب غورغياس « العنادية » ومذهب بيرون « اللا أدوية » إن قوماً يظنون أن السوفسطائية قوم لم تحل وتتشعبن إلى ثلاث طوائف : اللا أدوية : وهم الذين يقولون : نحن شاكون ، وشاكون في أنا شاكون ، والعنادية : وهم الذين يقولون : ما من قضية بديهية أو نظرية إلا ولها معارضة ، أو مقاومة مثلاً في القية والقبول عند الأذهان . والعنادية . وهم الذين يقولون : مذهب كل قوم حتى بالقياس إليهم ، أو باطل بالقياس إلى خصوصهم . وقد يكون طرفا التقيض حقاً بالقياس إلى شخصين ، وليس في نفس الأمر شيء بحق^(١) بل إننا نجد مصدراً من أقدم المصادر هو الإمام أبو منصور الماتريدي (المتوفى عام ٣٣٣ هـ - ٩٤٤ م) . يتكلم عنهم فيقول « لما وجدنا الإنسان يعلم شيئاً ، ثم يطل ، ويجد للذة ثم يزول ويهلك هوام البر في البحر ، والبحر في البر ، ويصير الخفاش بالليل ، ويعشى بالنهار ، ثبت أنه لا يصبح علم ، وإنما هو اعتقاد لا غير ، وإن اختلف عن اعتقاد غيره »^(٢) .

ولكن هل تأثر المسلمون بالسوفسطائية : لقد ذهب بعض الباحثين ، ممن عنا يربط كل شيء إسلامي ، بمصدر خلوي - إلى القول بأن المنهج الجدلي عند المعتزلة إنما هو أشبه بمنهج السوفسطائية ، وأنهم - لا شك - قد قرأوا منهج السوفسطائية ، وتأثروا به ، وحاولوا أن يربطوا بين منهج النظام وتلميذه الجاحظ ، ومنهج السوفسطائيين .

وهذا حكم جائر وخاطي : لا شك أن النظام قد عرف السوفسطائية . ويذكر الماتريدي نفسه . كما يذكر غيره من مؤرخي الفكر الإسلامي أن النظام قد عاشر وجدل السمنية ، والسمنية في الأرجح فرع ، أو قد تأثروا بالسوفسطائية . ولكن ليس معنى هذا أن النظام تلميذ السمنية أو للسوفسطائية لقد كان - على العكس - علواً لم . كان منهج السوفسطائي هو التلاعب بالألفاظ من حيث اعتبارها لا تدل على ماهية ثابتة ، مما دعا سقراط إلى محاولة وضع

(١) الطوسي : حاشية محصل ... ص ٢٢ والتهاوي : كشاف اصطلاحات الفنون ج ١

ص ٢٦٥ - ٢٦٦ .

(٢) الماتريدي : كتاب التوحيد (حققه وقم له الدكتور فتح الله خلف عام ١٩٧٠)

ص ١٥٣ - ١٥٦ .

منهج جدلي أيضاً لتثبيت الماهيات . ولم يكن منهج السوفسطائية هذا هو منهج المعتزلة على الإطلاق . ولم يقل النظام ولا الجاحظ ولا المعتزلة بأن الحقائق نسبية ، وبأن الماهيات متغيرة طبقاً لتغير الفكر الذاتي . أما أن الجاحظ قد لجأ إلى ما يشبه المنهج السوفسطائي في عرضه لبعض الحقائق الأدبية ، فإن هذا المنهج الذي اتخذه كأديب لا يمس أبداً — منهجه العقائدي إن نظرياته الكلامية تختلف تماماً عن لباقة كأديب ، يتلاعب بالألفاظ وبالمعاني . كان مذهبه الكلامي إنما هو جزء من مذهب المعتزلة العام من ناحية ، وعلى رباط وثيق بأستاذه النظام من ناحية أخرى ، وكان النظام أبعد الناس عن التأثر بالسوفسطائية . أما عن وجود « واقعية حسية » في الاتجاه الفكري للمعتزلة وللأشاعرة من بعدم ، فليس معنى هذا أنهم اتخذوا هذه الواقعية الحسية السوفسطائية . كان الرواقيون ماديين ، فهل كانوا سوفسطائيين . وكثير من الفلاسفة الحديثة ذات نزعة واقعية وحسية ، فهل كانوا تلاميذ السوفسطائيين .

أما عن صلات المسلمين بالشكك التجريبي فنعود إلى بحثها في كلامنا عن هؤلاء الأخيرين .

٧ — المدرسة التصورية المثالية : سقراط ، أفلاطون ، أرسطو :

أما سقراط : فقد احتل مكانة كبرى لدى الإسلاميين . لقد صوروه في صورة نبي أو قليس ، يحدث أبناء أثينا عن الوعد والعيد والثواب والعقاب والخطية والمغفرة ، بل كان يحملهم عن التوحيد نفسه . ثم ذكروا أنه من تلاميذ فيثاغورس ، ونحن نعلم أن النزعة الفيثاغورية كانت غالبية فعلاً عليه . ثم دعوه بسقراط الحب ، لأنه سكن حباً ، والحب هو اللذ . وأنه هجر المنازل ، وتخلّى من (ترهات هذا العالم الفاني) ، ونظر إلى ما فيه بعين الحقيقة . ثم صوروا يومه الأخير مستملين معلوماتهم عن هذا اليوم من فيلون أفلاطون^(١) . وقد نقلت هذه المحادثة إليهم ، واحتوا بها أشد اعتناء^(٢) .

وقد اختلطت صورة سقراط عند الإسلاميين بصورة أفلاطون . ولم يميز كثيرون من مؤرخي الفكر اليوناني عند الإسلاميين آراء أفلاطون عن آراء أستاذه ، ولم يعالج الإسلاميين تلك المشكلة التي عالجها المحدثون . . . مشكلة الآراء والأفكار التي أنطقها أفلاطون سقراط : هل هي من عمل التلميذ أم من عمل الأستاذ ؟ ولذلك شابت معرفتهم لسقراط أخطاء فنية وتاريخية كثيرة .

غير أن أهمية سقراط إنما تتضح في تاريخ الأمثال والأحاديث ، فقد وصل إلى المسلمين كثير

(١) القنطلي : أخبار ص ١٣٥ ، وابن أبي أصيبعة : ج ١ ص ٤٣ .

(٢) انظر : النشار : فيلون في العالم الإسلامي (القمم الثالث) .

من حكمه ، وانتشرت في كتبه الأمثال والحكم . ثم صيغت في شكل أحاديث ومن أهم هذه الحكم « اعرف نفسك » فقد نسبوه إلى النبي ثم نسبته الشيعة إلى « علي بن أبي طالب » وانتشر هذا القول — منذ وقت مبكر في العالم الإسلامي . وقد كتبت مصنفات متعددة عن سقراط وآرائه في النفس ، ونسبت إليه — في رسالة ما زالت مخطوطة — بعض آراء ، هي في الواقع من آراء الإسكندر الأفروديسي . . الفيلسوف اليوناني المتأخر .

وننتقل إلى أفلاطون والإلهي أرسططاليس الطيبي ، كما كان يدعوهما المؤلفون الإسلاميين ، لنضع تقريباً عاملاً أولاً : لمعرفة المسلمين لكل منهما ، ثم موقف المسلمين من كل منهما .

أما أفلاطون فقد عرفه الإسلاميون معرفة طيبة ووصلت آراؤه على العموم إليهم . ومن المحتمل ألا نجد ترجمة كاملة لكتب أفلاطون ، ولعل أسلوب الحوار الذي اصطنعه أفلاطون لم يصادف هوى في نفوس مترجمي كتبه ، ولكن لا شك أن ملخصات طيبة لكتبه ، وبخاصة ملخصات جالينوس قد نقلت إلى اللغة العربية . وقد ذهب الباحثون أحياناً إلى أن الإسلاميين لم يعنوا بأفلاطون ، وأنهم لم يتأثروا به قدر تأثرهم بأرسطو ، وهذا تعميم في الحكم غير دقيق حقاً إن المدركة الفلسفية الإسلامية الخالصة كانت مثالية مشوبة بعناصر أفلاطونية محضة . ولكن ثمة مدرسة فلسفية خالصة — أي على طريقة الفلاسفة — كانت أفلاطونية : وهي مدرسة محمد بن زكريا الرازي وقد تأثر الرازي بأفلاطون تأثراً كبيراً . وقد تنبه يمينس إلى أن الآراء الماثورة عن أفلاطون انتشرت في العالم الإسلامي . وأن أصحاب الميول من الإسلاميين كانوا أفلاطونيين ، علاوة على أن الكثير من الآراء الأفلاطونية دخلت إلى العالم الإسلامي وأثرت في مجموعات من المفكرين خلال الفتوحات والصباغة الحرفانية ثم إننا نستطيع الآن أن نقول ، وبعد أن نشرت رسائل الكندي أنه كان أفلاطونياً في مياله فقه أكثر منه أرسططاليسياً . بل إن الكثير من آراء القارابي وابن سينا أفلاطونية .

ولقد حاول القارابي ، إخلاصاً لمشايتيه أن يوفق بين الفيلسوفين في كتاب الجمع بين رأيي الحكميين . . أفلاطون الإلهي وأرسططاليس الطيبي ، أما ابن سينا فقد كان أفلاطونياً في رسائله الصغيرة ، كما كان أفلاطونياً في كثير من مباحث الإشارات .

غير أن الأكثر الأکبر لأفلاطون ، فيما يرى بعض الباحثين وعلى رأسهم المرحوم عمود الخضريري كما سترى فيما بعد ، إنما كان في المدرسة الفلسفية الأصلية المعبرة عن روح الإسلام ، وهي مدرسة المعتزلة .

وسواء صح هذا الرأي أو لم يصح ، فإنه وجه الانتظار إلى الأثر العظيم لأفلاطون . . أثراً لا يقل ، إن لم يكن قد تجاوز ، أثر أرسطو في العالم الإسلامي كان أثر أرسطو محصوراً في دوائر منعزلة عن الفكر الإسلامي ، وهي دوائر الفلاسفة . أما الأثر الأفلاطوني ، فيرى مؤيدوه

أنه كان في دوائر المتكلمين وكان هؤلاء هم المعبرين عن الفكر الإسلامي كما قلت . ثم كان لأفلاطون أعظم الأثر في مدرسة الفقهاء الظاهرين والمفكرين السلفيين من الخنابلة . فقد سرت نظرياته في الحب في كتاب الزهرة لابن داود ، وكتاب طوبى الحمامة لابن حزم - وسرت في كتب المدرسة السلفية من أمثال ابن تيمية ، وابن القيم^(١) وغيرهما . ثم أثر أفلاطون في مدرسة الصوفية ، إشراقية أو أصحاب مذهب وحدة الوجود ، احتل أفلاطون الأثر الكبير في سلاسلهم ، وأثرت نظرياته - في الوجود وفي المثل ونظريته في الكهف أكبر تأثير في آراء الصوفية ونظرياتهم . ونحن نعلم أن أفلاطون قد صور في كتابات هؤلاء بشكل مغاير لحقيقته اليونانية ، وكان أفلاطون في الحقيقة يونانياً خالصاً وثنياً كبيراً .

ولكننا نتساءل : وهل صور أفلاطون في صورته الحقيقية أيضاً في العالم الإسلامي ؟ ... لقد حمل ما ليس له ، وشاءوا فهمه في صورة مخالفة تمام المخالفة لصورته في العالم اليوناني . ولقد فصلت في القسم الثالث من كتابي عن (فيدون ، أثر أفلاطون في العالم الإسلامي وفي مدارس المسلمين المختلفة . ولعل أهم الأسباب في اتجاه المتكلمين - فلاسفة الإسلام على الحقيقة - إليه ، هو اعتقاد هؤلاء المتكلمين أن أفلاطون نادى بخلق العالم ، وهو ما لم يقل به أفلاطون أبداً . ولكنهم هكذا شاءوا فهمه ، كما شاءوا فهم أرسطو في صورة أفلاطون^(٢) .

أما أرسطو ليس فقد نقلت كتبه كلها إلى العربية ، خلال ترجمات متعددة ، كما نقلت شروح تلامذته ، وقبل فلسفته المشاؤون الإسلاميون في ضوء تفسير أفلاطوني محدث اللهم إلا ابن رشد . ولكن فلاسفة الإسلام الحقيقيين ، أي متكلمي الإسلام ، قد اعتبروه فيلسوف الإلحاد الكبير . . تكلم عن قدم للعالم كما تكلم عن فناء النفوس الفردية منكرًا وجوده في زمان ، ومن ثم لم يكن الله وحده منفرداً بالقدمية ، ولم يكن غير محرك للمادة القديمة . وأنكر علم الله بالجزئيات . وقد أجمع مفكرو الإسلام المثلون لروح الإسلام على تكفيره . وتكفير من أخذوا بأرائه .

لم يعد لأرسطو إذ ذاك بجانب أفلاطون من سلطان سوى سلطان المنطق . وقد سبق القول بأن المسلمين لم يأخذوا بمنطق أرسطو حتى القرن الخامس الهجري وهاجمته جميع دوائر المسلمين الفلسفية ، اللهم إلا طائفة الفلاسفة المشائين الإسلاميين ، وهؤلاء لا يمثلون الإسلام في شيء ولا يعبرون عن روح حضارته . وعرف المسلمون منذ اللحظات الأولى لدخول هذا المنطق إليهم أنه

(١) قام تلميذي الدكتور ناجي عباس التكريتي بكتابة بحثه الماجستير - تحت عنوان « المذاهب والأفلاطونية الأعلامية في العالم الإسلامي . وقد وصل إلى نتائج في غاية الأهمية في بحثه .
(٢) انظر كتاب المأدبة وأثرها في العالم الإسلامي ، لقد كتبه النشار وقتولاني وعباس الشريفي .

تعمير عن حضارة عاقلة لحضارتهم فحاربه أشد الحاربة ، على خلاف ما اعتقده أغلب الباحثين المحدثين .

إن ما أورد أن أنهى إليه : أن مفكرى الإسلام الممثلين لروح الإسلام ، لم يقبلوا الفلسفة الأرسطاليسية ولا المنطق الأرسطاليسى . ونحن نتكبد الصواب إذا قلنا إن ابن سينا يمثل الإسلام ولا يمثل الغزالي . لم يكن ابن سينا مفكراً مبدعاً على الإطلاق ، ولم يمثل الحضارة الإسلامية أدنى تمثيل . ولا يتصور عاقل أن يكون « الشفاء » ممثلاً لفكرة إسلامية وروح إسلامي : إنه فلسفة يونانية مجتة . بينما يمثل « تهافت الفلاسفة » للغزالي روح الإسلام الحقيقي . ولعل ابن رشد تبه إلى هذا . فكذب مناهج الأدلة في صورة إسلامية بينما كانت شروحه لكتب أرسطو وكتابه « تهافت التهافت » خروجاً على الفكر الإسلامى ومتابعة لروح يوناني لفظه الإسلام لفظاً تاماً . كما أنه لا يمكن أن يكون المنطق القياصى اليوناني قائم على ميتافيزيقا أرسطو تعميراً عن حضارة إسلامية ، بينما لا نجبر المنطق الاستقرائي الإسلامى ، الذى استند على القرآن والسنة ، الممثل للحقيقى للفكر الإسلامى البحت .

على أننا نتكبد الصواب أيضاً إذا قلنا إن المسلمين لم يأخذوا عن أرسطاليس بعض العناصر الجزئية ، سواء في فلسفته الميتافيزيقية أو الفيزيقية أو المنطقية . لم يكن الإسلام متفكراً أمام الأفكار التى لا تتعرض لكيانه المتناسق إنه يأخذ ما يوافقه ، وقد أخذ بعض الأفكار القليلة التى قد تكون موافقة لبعض عقائده .

ونلاحظ أيضاً أن المسلمين لم يستمروا على هذا الموقف - موقف محاربة الفلسفة الأرسطاليسية - إلى النهاية فأكاد ينتهى القرن الخامس الهجرى حتى بدأوا يمزجون الفلسفة بالكلام ، فلم يعد كلاماً دينياً ، بل أصبح كلاماً فلسفياً وما إن بدأت عملية الخلط هذه حتى انتهى العصر الذهبي للعقل الإسلامى الخالص . ولكن قامت حركة مضادة لطرح اليونان ، حمل لواءها حتى الدين بن تيمية وتلامذته من أمثال ابن القيم الجوزية وابن عبد الحادى وغيرهما ، واتبقت عن هذه الحركة العظيمة فكر إسلامي .

• • •

وإذا ما انتقلنا إلى فلاسفة ما بعد أرسطو فرى أنه كان للإسلاميين تعلق كبير بفيلسوفين من المشائين هما الإسكندر الأفروديسى وجالينوس وقد أمهما الإسكندر الأفروديسى « فاضل المتأخرين » واحترموه أحد فلاسفة اليونان النظام وليس للإسكندر الأفروديسى تلك القيمة الكبيرة في تاريخ الفكر الإنسانى ، ولكن يبدو أنه كان همزة الوصل في العالم الإسلامى بين أرسطو وبين تلك الروح الشرقية التى ظهرت في الأفلاطونية المحدثة . ثم إنه قام بشرح طريق الميتافيزيقا الأرسطية وتحليلات الأولى والثانية . على أن أهميته كانت في شرحه كتاب

والنفس» لأرسطو . وقد ذهب بعض الباحثين إلى أننا نستطيع أن نجد في هذا الكتاب الأصول الحقيقية ليبحث العقل عند المشائين الإسلاميين ، وعلى الإسكندر الأفروديسي في الأهمية جالينوس الفيلسوف الطبيب ، وكانت له شهرة طيبة في العالم الإسلامي سواء في الفلسفة أو في الطب . . ولهذا الفيلسوف أهمية كبيرة ، إذ أنه نقل إلى الإسلاميين - خلال كتاباته - المذاهب اليونانية التي تعارض المذهب المشائي الأرسططاليسي .

٨ - المدرسة اللبية :

وذلك عرف الإسلاميين أبيقور وفلسفته اللبية أيضاً ، فيقدم لم فلاوطرخس صورة واضحة له « وأما أبيقورس بن فاوقليس من أهل أثينية ، الذي تفلسف على مذهب ديموقريطس ، فإنه كان يرى أن مبادئ الموجودات أجسام مدركة حقلاً ، لا خلاء فيها ولا كون لها ، سرمدية غير فاسدة ولا يحتمل أن تكسر ، ولا تهشم ، ولا يعرض لها في شيء من أجزائها اختلاف ولا استحالة . وهي مدركة حقلاً ، وهي تتحرك في الخلاء ، وهذا الخلاء لا نهاية له . . وهذا وصف دقيق للمذهب أبيقورس . بل يقدم فلاوطرخس للإسلاميين الخلاف بين أبيقورس وديموقريطس في خصائص الأجسام أو الجواهر الفردة : فديموقريطس يرى أن لها عظماً وشكلاً ، بينما يلعب أبيقورس إلى أنه يلزمها العظم والشكل والقل . ذلك أنه يرى أن حركة الأجسام يجب اضطراباً بالقل ، وذلك بما يحدث عن القل . من « القرع » أي التصادم ، فإنه إن لم يكن قل ، لم تكن هناك حركة .

ويصف لنا فلاوطرخس أجسام أبيقورس بأنها لا تتجزأ ، لا من قبل أنها في غاية الصغر ، لكن لأنها لا تقبل الانفصال ولا خلاء فيها ، وكل الأشياء تتكون من الأجزاء التي لا تتجزأ ، كالحيوانات والأسماك والخلاء والوحدة^(١) . وهي تتحرك تارة على استقامة وقيام ، وتارة على ميل وانحطاف فأما المتحركة حلاً ، فإن حركتها بلغز وارتعاش^(٢) . ويفسر فلاوطرخس هذا بأنه أي أبيقورس - أو أبيقورس - كان يقول بنوعين من الحركة إحدهما تكون على الاستواء ، والأخرى تكون على الميل^(٣) .

ثم يورد مذهبه عن الآلهة ، فهم في صورة الناس ، ولكنهم يصرون الأشياء بالقل ، لأن طبيعة جواهرهم لطيفة . كما أن هناك أربع طبائع أخرى لا قصد ، وهي غير قابلة للقصد : الأجزاء التي لا تتجزأ ، والخلاء وما لا نهاية له أي اللامتناهي ، ولتشابهات - وهي متشابهات الأجزاء أي اسطوانات الوجود^(٤) .

(١) فلاوطرخس - الآراء ص ١٠٢

(٢) نفس المصدر ص ١١٧ .

(٣) نفس المصدر ص ١٢١ .

(٤) نفس المصدر ص ١١٤ .

أما الكون والفساد فإن أبيقورس كان يرى أن العلم كان باجتماع الأجسام اللطيفة ، والفساد إنما هو تفرقها ، أى أنه لا يجب كوناً وفساداً ، وأن الكون لم يكن باستحالة الكيفية ، لكن باجتماع في الكمية ^(١) . كما ينكر أبيقورس الاتفاق علة في الأشخاص أو الزمان أو المكان ^(٢) .

وقد ذهب أبيقورس ، كما ذهب ديموقريطس من قبل ، إلى سمرلية العلم « فنة علم بلا نهاية فيما لا نهاية له » ^(٣) . وأما شكل العلم فهو كروى وهو يفسد من قبل أنه مكون ، مثله مثل الحيوان والتهران ^(٤) . ومعنى هذا أنه يتكون بالاجتماع ، باجتماع اللوات ، وفسد بانفصال هذه اللوات المكون منها . ويرى أبيقورس « أن نهايات بعض العلم مخلقة ، والبعض الآخر نهايته متكافئة ، وأن من هذه النهايات المتحرك وغير المتحرك » ^(٥) .

أما النفس عنده فهي امتزاج كفيات أربع : كيفية هوائية وكيفية روحية وكيفية أرضية ورابعة لا اسم لها ^(٦) . والنفس جزءان أو قوتان : جزء منطقي مركز في الصدر ، وجزء لا نطق له منبث في جميع امتزاج البدن ^(٧) ثم إن النفس غير خالدة ، فهي تفسد بفساد البدن ^(٨) .

عرف الإسلاميون إذن كتابات فلوطرخس عن أبيقورس . وقد لاحظ الدكتور بلسوى ناشر كتاب النفس أن جابر بن حيان نقل أغلب هذه النصوص في كتابه « الحاصل » . وقد قام بمقارنة دقيقة بين نصوص فلوطرخس ونصوص جابر بن حيان . كما أن الشهرستاني قد نقل أيضاً عن فلوطرخس ، ويكاد يورد نفس عباراته . « وكان أبيقورس يرى أن مبادئ الموجودات أجسام تترك عقلا ، وهي كانت تتحرك من الخلاء في خلاء لا نهاية له ، إلا أن لها ثلاثة أشياء : الشكل والعظم والثقل . وديموقريطس كان يرى أن لها شيئين : العظم والشكل فقط . وذكر أن تلك الأجسام لا تتجزأ ، أى لا تفصل ولا تتكسر ، وهي محقولة أى موهومة غير محسوسة ، فاصطكت تلك الأجزاء في حركاتها اضطراراً واتفاقاً ، فحصل من

(١) نفس المصدر ص ١٢٧ .

(٢) نفس المصدر ص ١٢٢ .

(٣) نفس المصدر ص ١٢٥ .

(٤) نفس المصدر ص ١٦٢ .

(٥) نفس المصدر ص ١٢٦ .

(٦) نفس المصدر ص ١٢٨ .

(٧) نفس المصدر ص ١٥٨ .

(٨) نفس المصدر ص ١٥٩ .

اصطكاكها صور هذا العالم وأشكالها ، وتحركت على أنحاء من جهات التحرك ^(١) . فالذهب الذى اليونانى قد عرف إذن عند الإسلاميين معرفة تامة وتردد فى كتبهم ، ولكن كره المسلمون ديموقريطس وأبيقورس . . اعتبروهما فيلسوفين ماديين . إن أبيقورس فيلسوف مادى عند الشهرستانى ، يرى أن المبادئ اثنان : « الحلاء والصور » ، أما الحلاء فكان فارغ ، وأما الصور فهى فوق المكان والحلاء ، وقد أبدعت الموجدات من هذه الصور . . ولعل الشهرستانى يقصد بهذه الصور الأجزاء التى لا تتجزأ . « وكل ما يكون فإنه ينحل إلى هذه الصور ، فمنها المبدأ والنها المعاد والكل يفسد ، وليس بعد الفراق حساب ولا قضاء ولا مكافأة ولاجزاء ، بل كلها يضمحل ويلتزم » . ويرى أبيقورس فى نظر الشهرستانى « أن الإنسان كالحيتان مرسل مهممل فى هذا العالم ، والحالات التى ترد على الأنفس فى هذا العالم كلها من تلقائها على قدر حركاتها وأفاعيلها ، فإن فعلت خيراً وحسناً فبهد عليها سروراً وفرحاً . وإن فعلت شراً وقبحاً فبهد عليها حزناً وقرحاً . وإنما سرور كل نفس بالأنفس الأخرى وكلنا حزنها مع الأنفس الأخرى بقدر ما يظهر لها من أفاعيلها . وتبعه جماعة من التناسخية على هذا الرأى ^(٢) فأبيقورس ينفى الخلود إذن بالمعنى الدنيئ .

ثم يحاول الشهرستانى أن يفتد إلى فلسفة أبيقورس اللذية فلا يستطيع ولكن عرف الإسلاميون فلسفته اللذية ، فإن فى تقسيم الفارابى وحنين بن إسحق لفرق الفلسفة عند اليونان ما يأتى : « أما الفرقة المسماة من الآراء التى كان يراها أصحابها فى الغرض الذى يقصد إليه فى تعلم الفلسفة ، فشعبة أبيقورس ويسمون « أصحاب اللذة » . لأنهم كانوا يرون الغرض المقصود إليه فى تعلم الفلسفة اللذة التابعة لمعرفتها فالإسلاميين إذن كانوا يعرفون أن أبيقورس أو أبيقورس صاحب مذهب اللذة ^(٣) ، كما عرفوا اسم أرسطيس . فهل كرهوا منه هذا وكروه ما ديته البهجة كما كرهوا المذهب اليونانى الذى لأجل هذا ؟ إن المسائل مغلقة حتى تظهر لنا نصوص أكثر من مصادر المتكلمين الأوائل فى الجزء الذى لا يتجزأ .

وقد حاول بعض مؤرخى الفلسفة الإسلامية المحدثين أن يثبت أن بين مذهب أبيقورس الذى ومذهب المسلمين فى الجزء الذى لا يتجزأ مشابهة كبرى ، لا فى الاسم قط كما بين المسلمين وبين مذهب ديموقريطس ، بل توجد مشابهة فعلية ، إذ ثبت من الأبحاث الحديثة فى فلسفة أبيقور أنه يقول بنظرية الأجزاء المتناهية فى الصغر . ولخص هذه النظرية أن أبيقور كان يذهب ، إلى جانب قوله بقدم الجواهر الفردة وعلم قبولها للانقسام ، أنها ليست هى الأجزاء الأخيرة التى تتألف منها المادة « ولا كانت الجواهر الفردة أجساماً

(١) الشهرستانى : للمل ٢ ص ٢٨٧ .

(٢) القفطى : أخبار ص ٢٠ .

(٣) القفطى : أخبار ص ٢٠ .

ممتدة في الجهات ولما قُطع من الجسم ، فلا بد أن يكون لها أجزاء ، وهذه هي الأجزاء المتناهية في الصغر التي لا أجزاء لها والتي لا يمكن أن توجد منفردة ، بل هي موجودة منذ الأزل في الجواهر الفردة وهي أجزاؤها^(١) وكان أبيقور يذهب أيضاً إلى اقسام الزمان والمكان والحركة . تلك هي ملخص الأبحاث التي قام بها فين أرثم عن أبيقور . وقد انتهى بينيس إلى أن الأبيقورية اللرية على هذه الصورة الجنديلة تشبه فكرة الأجزاء التي لا تنجزاً عند المتكلمين بعض الشبه . ولكن بينيس ينتهي إلى أن من الصعوبة بمكان التوصل إلى حل حاسم في أصل المذهب ، فليس مذهب أبيقور على هذه الصورة مؤكداً .

٩ - المندسة الرواقية :

وننتقل الآن إلى اتجاه فلسفي خطير في تاريخ اليونان الفكرية وهو الرواقية . وقد كان لهذا الاتجاه الفلسفي أثر خطير في العالم الإسلامي لا يقل أبداً عن أثر أرسطو^(٢) بحيث يمكننا أن نقول : إنه إذا كانت هناك مدرسة مشائية في العالم الإسلامي ، فإن هناك مدرسة رواقية . وإذا كان المذهب المثالي الأفلاطوني أو المذهب الواقعي الأرسططاليسي قد أثرا في مجموعات من مفكرى الإسلام ، فإن المذهب الاسمي الرواقى كان له أكبر الأثر في مجموعات أكثر أهمية وأوسع نفوذاً في التراث الإسلامي .

وقد ذكر مؤرخو العلم اليوناني من الإسلاميين الرواقية . ذكروها تحت اسمها الأصل ، كما ذكروها تحت اسم « أصحاب المظال والمظلة » ، « الأسطوان » ، « الأسطوانة » ، وذكروها تحت اسم « الروحانيين » ، فيذكر القفطى : إن في تقسيم حنين بن إسحق وأبي نصر الفارابى لفرق الفلاسفة إلى سبعة فرق ، طائفة هي شيعة كرسبس وهم أصحاب المظلة ، هموا بذلك لأن تعلمهم كان في رواق هيكل مدينة أثينية^(٣) . ويرجم القفطى لكرفس (أى كرسبس) فيقول : « هذا فيلسوف مشهور الذكر في زمانه بأرض يونان . يقبذ الفلاسفة الأولى التي لم تتحقق قواعدها ، ولم تهذب مولدها . وأصحابه الذين ينسبون إلى القراءة عليه والأخذ عنه أصحاب المظلة من جملة الفرق السبع . . وإنما هموا بذلك لأنه كان يعلمهم في رواق هيكل مدينة أثينية الحكمة بأرض يونان »^(٤) . كما أنه يذكر في موضع آخر أنهم كانوا في زمن جالينوس ، وانتسبوا إلى علم أرسططاليس « وهم المسمون بأصحاب المظلة وهم الروحانيون » وأن جالينوس

(١) بينيس - مذهب الفردة ص ٥٤ ، ٩٥ .

(٢) كتب تلميذى عبد الفتاح فولاد بحثاً هو رسالته الماجستير ، تحت عنوان « الرواقية وأثرها في الفكر الإسلامى » وسيلعب البحث قريباً إن شاء الله .

(٣) بينيس . مذهب الفردة .. ص ٥٤ ، ٩٥ .

(٤) القفطى - أعماله ص ٢٠ .

كتب في تقدم^(١)، أما الشيرازي فقد قابلهم بالمثاليين وذكر أنه سيجمع بين أقوال المثاليين وثقافة أهل الإشراف من الحكماء الروافقين^(٢). تبه الشيرازي إذن إلى أن هناك اختلافاً كبيراً بين المثالية والرواقية وأنهم ليسوا من شعبة أرسطو.

أما الشهرستاني — فقد ذكر الروافقين تحت اسم «حكماء أهل المظال» كما ذكر خرسيس وزينون، ونسب إلى الرواقية مذهباً أفلاطونياً محدثاً. فرينون وكريسيب يقولان : إن الأول واحد محض هو هو ، أبدع العقل والنفس دفعة واحدة ، ثم أبدع جميع ما تحتها بتوسطهما . وفي بدء ما أبدعهما ، أبدعهما جوهرين لا يجوز عليهما اللزوم والبقاء ..

ولكن ما يلبث الشهرستاني أن يقترب ، في عرضه الرواقية ، من آرائها الحقيقية . ويذكر أن للنفس عند الروافقين جرمين ، جرم من النار والهواء ، وجرم من الماء والأرض . والنفس «متجسدة» بالجرم الأول ، وهذا الجرم الأول متجسد بالجسم الثاني . فالنفس إذن — وهي على وجه الحقيقة نار وهواء — لا بد وأن تفعل أفعالها أو آثارها في الجرم الثاني . . الماء والأرض وهذا الجرم الأول — أي النفس — هو الجسم ، وهذا الجسم ليس له طول ولا عرض ولا قدر مكاني . فالنفس الإنسانية إذن مادية وهي جسم ، وهي تتحلل إلى الجرم الآخر المكون من ماء وأرض . وهنا يدخل الشهرستاني على هذا الملعب الحقيقي فكرة اللزوم والحسن والبهاء تنقل من هذا الجسم المادي إلى الجرم الأرضي . وهذه الأفعال التي تحملها النفس من : النور والبهاء تبطل إذا كان ثمة وسطاء بينها وبينها . كما يدخل الشهرستاني هنا فكرة الوسطاء الروحانيين وهي ليست في الرواقية : « ولا ظهرت أفعال النفس عندنا بمتوسطين ، كانت أعظم ولم يكن لها نور شديد . وذكروا أن النفس إذا كانت طاهرة زاكية ، استصحت الأجزاء النارية والمهوائية ، وصار جسمها في ذلك العالم جسماً روحانياً نورانياً علوياً طاهراً مهذباً من كل وكدر » وأما الجرم الأرضي فإنه يفسد ويفنى لأنه لا يشاكل الجسم السماوي . وهذا الجسم ثقل السماوي « خفيف لطيف لا وزن له ولا يلمس » إنما يتركه البصر فقط ، كما يترك العقل الأشياء الروحانية . وألطف ما يتركه الحس البصري من الجوهر : النفسانية ، وألطف ما يتركه من إبداع الباري تعالى : الآثار التي عند العقل ، وهذه آراء لا تعبر عن الرواقية تعبيراً دقيقاً ولكن فيها مسحة رواقية .

ثم يذكر الشهرستاني أن الرواقية تنادي بالحرية الإنسانية ، وأن الاستطاعة تفان هذه الحرية . أما إذا أجبر الله النفس فلا استطاعة . ونحن نعرف أن الرواقية جبرية ، وإن كانت قد أصبحت مكاناً للاختيار بمعنى ما .

(١) نفس المصدر ص ٤٢ ، ١٧٤ .

(٢) الشيرازي : الأسفار الأربعة ص ٤ .

ويصل الشهرستاني في موضع آخر إلى حقيقة ملهيب وحدة الوجود عند الرواقية ، لكنه يصوره بصورة الأفلاطونية المحدثة . فالرواقية عنده تقرر أن « دنس النفس وأوساخ الجسد إنما تكون لازمة للإنسان من جهة الأجزاء ، ولما التطهير والتهذيب فن جهة العقل . وذلك أن النفوس والعقول الجزئية من النفس والعقل الكلين غلظوا وأصبحوا من حيز الأجرام ، أي من الحيز المائي الأرضي . والماء والذواء أجرام ثقيلة تنجس سفلا ، أما إذا اتصلت النفوس الجزئية والعقول الكلية بالنفس والعقل الكلين ذهبا علوا ، لأنها تتحد بالجسم ، والجسم من حيز النار والهواء ، وهما لطيفان .

والجسم البصري يتصور هذين الجوهرين - الجرم والجسم - شيئا واحداً ولكنهما ليسا كذلك : إن الجسم مستبطن أى داخل في الجرم ، ويدركه العقل والحواس الباطنة . ويذهب الشهرستاني إلى أن الجسم عند الرواقين أكثر روحانية ، ولم يتنبه هو إلى المقصود ، ولا من تقل عنه ، إنها ترجمة سيئة للنفوس المادية ، فالجسم عند الرواقية مادة متفلسة ، أى مادة حية لطيفة^(١) .

ولكن هل هذه هي الصورة الوحيدة التي عرفها المسلمون عن الرواقية ؟ صورة مشوهة غير واضحة المعالم ؟ لقد كان للرواقية ، في صورتها الحقيقية ، الأثر الأكبر في كثير من دوائر المتكلمين المسلمين . فهل وصلت إليهم ؟ وكيف وصلت ؟

إن من المرجح أن تكون بعض الكتب الرواقية قد نقلت في العصر الأموي ، وقد أشار صاحب الأسفار الأربعة إلى هذه الكتب إشارة غامضة . ثم عن طريق الاحتكاك العلمي والاتصال بآباء الكنيسة في الأديرة والكنائس ، والرواقية أثر كبير على هؤلاء الآباء . وكذلك عن طريق الاتصال بالديسانية ، سواء بمناقشتها أو بجادل أسلحتها ، وقد تأثرت الديسانية بالرواقية . ونحن نتساءل : من أين أتى مقاتل بن سليمان بفكرة الجسمية ، ثم ما هو المصدر الحقيقي لتفكير هشام بن الحكم وهو يعلن جسمية الوجود ، بل جسمية الله ، ويقرر في وضوح كامل : إن الوجود إما جسم وإما فعل ؟ ثم يتضح أثر هذه الجسمية الرواقية في النظام ١١ كان للرواقية أثر كبير في توضيح الآراء وظهورها . وقد أدت هذه الآراء - تحت تأثير رواقى - إلى وحدة الوجود . ولا شك أنه كان للمادية الرواقية ونظريتها في وحدة الوجود أكبر الأثر في نشأة هذه النظرية نفسها لدى الصوفية القلاسة . ولم يتنبه الباحثون من قبل إلى أهمية تطور فكرة الجسم الرواقية ، منذ روادها الأوائل من مفكرى الإسلام ، إلى فكرة وحدة الوجود .

ويقدم فلوطرخس صورة متكاملة عن الرواقية فيذكر في مبدأ كتابه تعريف الفلسفة عند

الرواقين وتقسيماتها عندهم ، بل إنه يضع هذا التعريف وهذا التقسيم في هذه المدرسة مقابلاً لما هو في مدرسة أرسطو .

يقول الرواقين في الفلسفة : إنها العلم بالأمور الإلهية والإنسانية . وأن العلم هو المعرفة القاضية وهي ثلاث : طبيعي وخلقي ومتنقي . فالطبيعي هو الذي يبحث عن العالم ، والخلقي هو الذي يصرف الإنسان في أموره ، والمتنقي هو الذي يعنى بمنطق الإنسان وهو الذي يسمونه الخطابة ^(١) ثم يضع مقابلاً له ، كما قلت ، تعريف أرسطو وثيوفريطس . وما لاشك فيه أن تعريف الفلاسفة بأنها العلم بالأمور الإلهية والإنسانية ، وأنها تنقسم إلى الطبيعة والأخلاق والمتنقي أى الجدل ، هو وصف دقيق لتعريف الرواقية والفلاسفة وتقسيماتهم لما . وقد وصلنا ذلك بصورة مؤكدة - في مصادر أخرى - عن الرواقية .

ثم ينتقل فلوطرخس إلى ذكر مبادئ الوجود عند مختلف فلاسفة اليونان . ويذكر زينون ابن مانشوس من أصل قبطي ، وقد كان زينون مؤسس الرواقية . أما آراؤه في المبادئ - فيقول فلوطرخس إنها : الله وهو العلة القاضية ، والعنصر وهو المتصل ، وأن الاسطرسات أربعة ^(٢) .

ثم ينقل فلوطرخس للعرب آراء الرواقين في وحدة الوجود ، وأنهم ذكروا أن العالم واحد ، وقالوا إنه الكل ، وقالوا إنه جسم ^(٣) ، أما كيف يتصور الرواقون الجوهر الإلهي . فإنهم يحدون الجوهر الإلهي بأنه روح عقل ناري ، ليس له صورة ، وأنه يقدر أن يتصور ، يأى صورة أراد ، ويتشبه بالكل .

أما كيف وقع في أفكار الناس وجدان الله - أى تصور الله ، و أما أولاً فن قبل جنس الظاهر ، إذ كان عندهم أنه ليس شيء من الحيوان باطلاً ولا بالانضاق ، ولكن بعلة ما صانعة له ، أى أن لكل معلول علة . فعلة الأشياء الظاهرة المعلولة هو الله : وثانياً : أن العلم حسن في شكله وفي لونه وفي عظمه وفي اختلاف رتبة الكواكب . وشكل العلم كروي ، والشكل الكروي يتقدم على جميع الأشكال ، لأنه وحدة تتشابه أجزاؤه ، وذلك أنه مستدير وأجزاؤه مستديرة . وذلك على رأى أفلاطون . . وقد أخذ الرواقية كثيراً من أفلاطون . صار العقل ذلك الشيء البالغ الإلهية أو الإلهي في الرأس . ولون العلم اسماجوني ، أى ما كان بلون السماء من الألوان ، وهو صقيل في كيفيته ، ولذلك يرى لونه في الهواء على بعد مسافة . وهو أيضاً عظيم في جماله جداً ، وذلك أن الأشياء المتجانسة أفضلها ما كان عتوى عليها . وجمال العالم ظاهر أيضاً فيما يرى فيه من الحيوانات والنباتات والأشجار وغير ذلك مما يزيد في بهاء

(١) فلوطرخس : الآراء - ص ٩٥ .

(٢) فلوطرخس : الآراء ص ١٠٤ .

(٣) نفس المصدر ص ١٠٦ .

العالم وجماله . . . فوقع من ذلك وجلان الله في الأفكار ، فاقه صورة العالم في أفكار الناس ، إن الله هو العالم . . . وقد لجأ الرواقيون إلى الأقوال الأسطورية وأقوال الشعراء وفسروها في ضوء مذهبهم ، وقد عرف المسلمون كل هذا^(١) .

أما الإله عند الرواقية فهو « نار صناعية كلية تجرد العالم وتحتوي كل الصور الخاصة بالينور المنوية . ومن هذه النار يكون كل واحد ، على مجرى التجسيم » فالبدأ الأول عندهم أو الله إنما هو روح « ينفذ في كل العالم » . فالنار الكلية التي تأثر الرواقيون هرقليطس في القول بها هي العلة الأولى ، وكانوا يطلقون على هذه النار أحياناً وهي تتخلل الأثير « العقل »^(٢) . أما فكرة الرواقيين عن الصورة — أى التصور — فهو أنه شيء يقع في أفكارنا نحن وتخييلاتنا — وعرف المسلمون هذا عن الرواقية ، مقابلاً لنظرية أفلاطون القائلة بأن الصور جواهر مفارقة للعنصر ثابتة في الفكر ، أو أرسطو الذي اعترف بوجود الأنواع والصور على ألا تكون مفارقة للهوى^(٣) . والعالل هي جسمية لأنها أرواح ، والأرواح كما يقول الدكتور بلدى محقق الكتاب هي نفوس مادية بالمعنى الرواقى^(٤) . أما عناصر الوجود فهي أجسام ، ولكن اثنتان من هذه الاستقسات أو العناصر خفيفتان ، أى أجسام لطيفة وهما النار والهواء ، واثنان ثقيلتان وهما الماء والأرض . وأن الخفيف هو الذى يرتفع على الموضع ، وأن الثقيل هو الذى يميل إلى الأوسط . وأن الأوسط بنفسه ليس ثقيلاً ولا خفيفاً^(٥) . والعناصر متغيرة مستحيلة سيالة متقلة^(٦) ويرى الرواقيون — متوافقين مع مذهبهم في وحدة الوجود — أنه لا خلاء في داخل العالم ، وأن خارج العالم خلاء لا نهاية له^(٧) ويميز الرواقيين بين الخلاء والمكان والقضاء : فالخلاء هو الفراغ من جسم ، والمكان هو المحتوى على جسم ، وأما القضاء فهو المحتوى في جزء ما ، مثل خابية التنيل^(٨) والزمان عند الرواقية هو مسير الشمس أو طريق العالم كما يقول أرسطوستانيس الرواقى بينما هو عند أرسطو عند حركة الفلك^(٩) . أما جوهر الزمان فهو الحركة نفسها أكثرهم يكن أن الزمان لا كونه له^(١٠) . وذهب زينون إلى إبطال الكون والقصاد لأن العالم غير متحرك .

(١) نفس المصدر ص ١٠٧ .

(٢) نفس المصدر ص ١٤٤ .

(٣) نفس المصدر ص ١١٦ .

(٤) نفس المصدر ص ١١٧ .

(٥) نفس المصدر ص ١١٨ .

(٦) نفس المصدر ص ١١٨ .

(٧) نفس المصدر ص ١٢٠ .

(٨) نفس المصدر ص ١٢١ .

(٩) نفس المصدر ص ٢٢ .

(١٠) نفس المصدر ص ١٢٠ .

وهو هنا يختلف عن الرواقية التي ترى أن العناصر سيالة متغيرة .

ويذهب الرواقيون إلى أن « البخت هو الضرورة » متابعين أفلاطون . ثم إنهم قالوا بعلّة قاهرة غير مطلوبة ، وبأن البخت هو تسلسل علل مرتبة . وفي هذا الترتيب يدخل ما يكون من جهتنا ، فيكون بعض الأشياء على مجرى البخت وبعضها تابعاً لما يكون على مجرى البخت « أى أن البخت هو نظام العالم ^(١) . أعني ترتيبها ، وما يتبع ترتيبها » .

وعرف الإسلاميون - عن طريق فلوطرخس - آراء كريسيب المؤسس الثاني للرواقية وعرفوا قوله إن جوهر البخت هو قوة روحانية وترتيب مدبر لكل . بل نقل إليهم بعض آرائه من كتابه « الحدود أو التعريفات » : وإنما يقول في الحدود إن البحث هو نطق عقلى لما في العالم مديراً بالسياسة ، ونطق عقلى به كان ما يكون ، وبه ما يكون ، وبه هو ما هو .

يعرف الإسلاميون أيضاً آراء الرواقين في الاتفاق « أنه علّة غير معروفة عند الأفكار الإنسانية . وذلك أن المكونات منها ما هو بالضرورة ، ومنها ما هو بالبخت ، ومنها ما هو باختيار ، ومنها ما هو بالاتفاق » ، ومنها ما بلانته فقط « وهم يشركون في هذا الرأي مع أنكساغوراس ^(٢) ، ويلاحظ محقق كتاب فلوطرخس - الدكتور عبد الرحمن بلوى - أن المترجم خلط فترجم الكلمة اليونانية للبخت بالاتفاق والاتفاق بالبخت . ولكن المذهب وصل كما رأينا كاملاً .

أما إذا انتقلنا إلى آرائهم في العالم ، فقد عرفها الإسلاميون أيضاً عن طريق فلوطرخس . فالرواقيون يرون أن الجمع هو ما لا نهاية له مع منع الخلاء وأن الكل هو العالم بغير خلاء . وأن العالم كرى ، أو صنوبرى ، أو في شكل البيضة . والعالم مكون . وأنه من قبل الطبيعة ففاسد ، لأنه محسوس . أما من قبل أنه جسم ، فإنه لا يفسد ^(٣) .

أما النفس ، فإن الرواقين يرون أنها « روح » ، وللقصود بالروح هنا : نفس مادية ^(٤) ، ولذلك ذكر جابر بن حيان في الحاصل : أن أصحاب الرواق يرون أن النفس روح حارة . وأجزاء النفس ثمانية ، خمس منها الحواس الخمس وهي : البصر والسمع والشم والذوق واللمس ، والصوت والتوليد والرئيس - الذى يرتب هذه كلها على الآلات التى تخضعها ، مثل انتساج رجل الحيوان المسمى كثير الأرجل ^(٥) . أما الجزء الرئيس من أجزاء النفس فأصحاب الرواق كلهم

(١) نفس المصدر ص ١١٨ .

(٢) نفس المصدر ص ١١٩ .

(٣) فلوطرخس : الآراء الطبيعية ص ١٢٦ .

(٤) نفس المصدر ص ١٥٨ .

(٥) نفس المصدر ص ١٥١ - ١٦٩ - ١٧٠ .

يرون أنه في القلب ، أو في الروح الذى في القلب^(١) أما خلود النفس فيرى الرواقين أن النفس إذا فارقت البدن فتبقى الضعيفة منها مع الأشياء التى تعلق بها ، وهذه هى نفس من لا أدب له أما النفوس القوية ، نفوس العلماء والحكماء ، فإنها تصير إلى الجوهر المستدير . وأما الحواس فإن أصحاب الرواق يحدون الحواس بهذا الحد : إن الحسى هو إدراك المخصوصة أو انطباعها . فإن العقل والتخيل هو إدراك يكون بالحواس وبالمضو الرئيس نفسه . ومن هذه الجهة قيل في الروح المنبث من العضو الرئيس إلى الآلات أنه حواس . والحواس حق ، أى أن معطياتها صادقة . وأن التخيلات منها ما هو حق ومنها ما هو باطل أى أن معطياتها منها الصادقة ومنها غير الصادقة^(٢) .

أما كيف تكون الحواس والفكر والنطق الفكرى ، فإن الرواقين يرون أنه إذا ولد الإنسان كان له جزء النفس الرئيس ، ويكون كالقرطاس المحكم الصنعة المهيأ ، الذى فيه تهوى لقبول الكتابة ليكتب فيه كل واحد من الأفكار وأول طريق الكتابة فيه هو ما فيه من الحواس . ويعطى مثلاً لما تذكر رجل ما ، فإذا غاب عنا هذا الرجل المعين بقى تذكره عندنا ، وإذا تجمع لدينا تذكرات كثيرة متشابهة في النوع ، عند ذلك يتكون لنا « حنكة » . والحنكة هى التدرى من كثرة ملاسة الأشياء في النوع . فالحواس إذن هى خبرات تكون من ملاسة الأشياء الجزئية ، والنوع ليس إلا مجموعة هذه الإحساسات المتشابهة .

أما الأفكار فهى نوعان : منها ما يكون طبيعياً على الجهات التى ذكرنا - أى نحصل عليها بلا احتيال وإعمال ، بلا صنعة .. ومنها ما يكون بالتعليم والتقليد . وهذه تسمى أفكاراً فقط ، وتلك تسمى إدراكاً وتصويرات .

والنطق الذى به سمى الإنسان ناطقاً إنما يتم بهذه التصويرات التى تتم في الأسبوع الأول من أسابيع الشهر الأول . وأما الفكر فهو تخيل عقل موجود في حيوان ناطق ، فإن التخيل إذا كان في نفس ناطقة ، سمى فهماً ، فكان هذا الاسم مشتقاً في لغة اليونانيين من العقل ، وذلك أن الحيوان الذى ليس بناطق تقع له تخيلات ، فأما الناس فتقع لهم تخيلات من الأجناس والأنواع وهى أفكار - مثل الذنابير والدوام ، فإنها فى أنفسها تسمى ذنابير ودوام ، فتوى دفعت إلى ملاح في كرى سفينة ، سميت - مع ما تسمى ذنابير ودوام - أجر سفينة^(٣) .

ومكلاً عرف الإسلاميين نظرية المعرفة عند الرواقين ، وأنها تبدأ بالحس ثم تتكون

(١) نفس المصدر ص ١٦١ .

(٢) نفس المصدر ص ١٦٢ .

(٣) فلطرنس - الآراء ص ١٦٢ - ١٦٤ .

الأفكار عن هذا الحس ، وهذه الأفكار هي الأفكار الواضحة الدقيقة . ثم تأتي مرحلة الفهم ، وهي وجود هذه الأفكار في النفس الناطقة المرحلة الأخيرة من المعرفة هي مرحلة العلم في نفس ناطقة .

ثم يقدم فلوطرخس نظرية كريسبيس في الفرق بين التخيل والتخيل بنصوص متعددة^(١) . كذلك آراء فلاتنس — وهو من كبار رجال المدونة الرواقية — في أشكال الكواكب ، ثم آراءه في الأمراض الجسدية وهل تعلم النفس بها^(٢) .

صورة متكاملة إذن ، مدعمة بنصوص أصلية عن الرواقية . وقد وصلت إلى المسلمين عن طريق فلوطرخس . ثم نجد صورة أخرى في كتاب اعتبر مدة طويلة أفلاطونياً ثم فيثاغورياً ، وهو رواق ، هذا الكتاب هو « لفر قابس » . وقد أمد لفر قابس المسلمين بالملذهب الرواق الأخلاقي . وهذا الملذهب الأخلاقي المنبث في قابس يؤكد المبدأ الأخلاقي الرواقى : أن المعرفة ليست غاية في ذاتها ، بل غاية الإنسان الفضيلة ، فالنحو والمساحة والحساب والهندسة والموسيقى وسائر العلوم المتداولة التي سماها الأوائل (التعاليم) فإنها للصبيان في قوتها تجري تجري العمى الكاظمة ، ولذلك يحتاجون إليها ضرورة . وأما تلك الأمور الباقية فليس منها نفع كبير ، أى أن هذه العلوم جميعاً لابد من تعلمها ، ولكن لا توصل إلى الأدب الصحيح . إنما ينبغي لمن أراد الوصول إلى الأدب الصحيح أن يقتنى هذه العلوم قبل كل شيء ، وليس مما يحتاج إليها بأنفسها ضرورة ، لكنها نافعة في الوصول إلى ذلك الأدب بسرعة فأما في لزوم الفضائل والعمل بها فليست مما يعبأ على ذلك . . . فإذا تعلم الإنسان كل هذه العلوم ثم قصد بعدها إلى الحصول على الفضيلة بدون أن يكون له هذا الأدب ، فلا فائدة . هذه المعاني الرواقية — التي تقرر أن هؤلاء الحكماء الذين تسلحوا بالفلسفة وبشئ المعارف إنما يخطئون ولا يميزون الخير والشر ، وأنهم لن يصلوا إلى السعادة الحقيقية أى الفضيلة — انتشرت في لفر قابس ، كما أثبت ذلك إثباتاً قاطعاً الأستاذ بريشر . وانتهى إلى القول بأن لفر قابس قد ألهم رواقى عاش في زمن باتنيوس أوستكا^(٣) .

وقد عرف لفر قابس في العالم الإسلامى ، كما قلت . وأثرت الأخلاق الرواقية في كثير من صوفية الإسلام ، كما أثرت في كثير من أبحاثهم الأخلاقية .

(١) نفس المصدر ص ١٦٤ - ١٦٥ .

(٢) نفس المصدر ص ١٣١ - ١٣٢ .

(٣) انظر العرض الرابع لمختلف آراء الباحثين في لفر قابس في مقدمة الدكتور عبد الرحمن بدوي

لجلويدان خود ص ٤٨ - ٥٤ .

١٠ - الشكك التجريبيون :

أما عن الشكك التجريبيين اليونان فقد عرفهم الإسلاميين أيضاً ، وقد انتشرت آراؤهم في كتب الكلام والفلسفة . وقد رأينا من قبل كيف عبر عنهم الطوسي بالألادوية . ويبدو أن آراهم قد نقلت عن طريق غير مباشر . يرى آسين بلاسيوس في بحث كتبه عن معنى كلمة تهافت ، أن تهافت الغزالي ليس في معظمه إلا ترديداً لكتب سكتوس امبريقوس^(١) . ويذكر البيهقي أن التهافت مستمد من كتاب ألفه يحيى النحوى الديلمى الملقب بالطريق يرد فيه على أرسطو وأفلاطون . ويحيى النحوى هو جون فيلوبون . فضلاً قد كتب جون فيلوبون في الرد على الفلاسفة وبخاصة برفلس . ويبدو أن الكتاب قد وصل إلى الإسلاميين . ومن المرجح أن جون فيلوبون استند على الشكك التجريبيين إلى حد كبير . كما أن آراء الشكك التجريبيين قد وصلت إلى الإسلاميين عن طريق المشائين المتأخرين . وقد ذكر عن جالينوس أنه قد شكك . كما يقول الشهرزورى إن جالينوس اشغل بالتجربة وحكاية أصحاب التجارب ، فهل معنى هذا أنه نقل أيضاً الجانب الإثنائي من آراء الشكك إلى العالم الإسلامى . إننا نلاحظ أيضاً أن كثيراً من نقد ابن تيمية للمتنقى الأرسططاليسى إنما يستند على عناصر مأخوذة من الشكك التجريبيين .

وقد عرف الإسلاميين اسم «بيرون» فأسماء التقطلى فورون الذى ويقول عنه : « هذا فيلسوف من فلاسفة يونان . وكانت حكمته هي الحكمة الأولى التي لم يستقر أساسها . وكان صاحب فرقة ، وله جمع يتعلمون منه الفلسفة الأولى الطبيعية التي كان يذهب إليها فيثاغورس الملقى وعوام الطلبة من المصريين واليونانيين »^(٢) . ومن العجيب أنه لم يذكر أنه مؤسس ملووسة الشك . ولكن الملعب - قد عرف معرفة تامة على العموم :

١١ - الأفلاطونية المحدثة :

ولنتقل الآن إلى الأفلاطونية ، وهي أكثر المذاهب أثراً في العالم الإسلامى ، لرى قصة من أعجب القصص . فقد نقلت آثار الأفلاطونية المحدثه على أوسع صورة وتداولها المسلمون والإسلاميين ، أنكرها الأولون وقبلها الآخرون . أنكرها أهل الكلام المتكلمون بلسان الإسلام ، وقبلها الإسلاميين من فلاسفة اجتعلوا بها عن روح الإسلام . وأعلن المسلمون تكفير الإسلاميين من الفلاسفة لأجلها . ولكن لم يعرف المسلمون اسم مؤسسها . والقصة كما قلت طويلة وشيرة . نقابلنا أولاً - تلك المجموعات المشهورة التي عرفت باسم المجموعات الهرميسية ، أو الكتابات الهرميسية . وقد انتشرت هذه الكتابات في العالم الإسلامى . وأثرت أثراً بالغاً في كثيرين من

Asin palacios : Sous du mot Tehafit dans les servus lep, Chasali pp. 1-2. (١)

(٢) التقطلى : أعجلر ص ١٧١ .

المفكرين الإسلاميين - أثرت في سلامان وأبسان لابن سينا وحى بن يقطين لابن طفيل والغزيرة الغرية للسهروردي وفي كتب الكثيرين من صوفية الإسلام المظلمة . ولقد أثبتت الأبحاث العلمية الحديثة أن المبرهات المبرهية هي من وضع أمونيريس ساكاس أول فلاسفة المذهب الإسكندراني الحديث . أما أثر الأفلاطونية الحديثة في الإسلاميين فقد كان عن طريق فيلسوفها الكبير أفلاطون أو بمعنى أدق عن طريق كتاباته .. ذكر ابن التديم اسمه ضمن مفسري كتب الفيلسوف - أي أرسطو - في المنطق وغيرهما من « الفلسفة » وهو آخر فيلسوف في هذه القائمة « ودعاء قارطيس » .^(١) ثم يذكر القفطي « فلوطين » ويقول إنه « كان حكيماً مقيماً ببلاد اليونان له ذكره » وأنه شرح بعض كتب أرسططاليس ، وأن المترجمين قد ذكروه من شراح أرسطو ، وأن تصانيفه نقلت من اليونانية إلى السوربانية ، ولكن لم ينقل منها شيء إلى اللغة العربية .

ولكن المسلمين عرفوا أفلاطون باسم « الشيخ اليوناني » وعرضوا - تحت هذا الاسم للمذهب الأفلاطوني الحديث . قال السهرستاني يتكلم عن هذا الشيخ اليوناني ويذكر رموزه وأمثاله ، وهي تتناول الحيلولة والصورة والعقل والفعال . ثم يشرح معنى النفس عنده بأنها جوهر كريم شريف ، تشبه دائرة قد دارت على مركزها غير أنها دائرة لا بعد لها ، ومركزها العقل ، والعقل أيضاً دائرة استدارت على مركزها ، وهو الخير الأول المحض . غير أن دائرتي كل من النفس والعقل تختلفان : دائرة العقل لا تتحرك أبداً ، بل هي ساكنة دائماً ، شبيهة بمركزها ، إنها تتحرك نحو مركزها حركة اشتياق - لا حركة استكمال - للخير الأول المحض . بينما دائرة النفس تتحرك على مركزها وهو العقل حركة استكمال . وكذلك دائرة العالم السفلي ، فإنها تدور حول النفس مشتاقة إليها . وهي إنما تتحرك بهذه الحركة الدائرية شرقاً للنفس ، كشوق النفس للعقل ، والعقل للخير الأول . ولأن دائرة هذا العالم السفلي جرم ، والجرم يشترك في الشيء الخارج عنه ، ويحرص إلى أن يصير إليه فيعاقبه ، فلذلك يتحرك الجرم الأقصى الشريف حركة مستديرة ، لأنه يطلب النفس من جميع نواحيها لينالها ، فيستريح إليها ويسكن عندها .

أما الله ، فليس له صورة ولا حلية ، لا كصور الأشياء العالية ولا الأشياء السافلة . كما أنه ليس له قوة مثل قواها ، هو فوقها جميعاً ، وذلك لأنه أبداً يتوسط العقل ، والمبدع الحق شيئاً من الأشياء ، بل هو جميع الأشياء ، لأن الأشياء منه . وهو علة الأشياء ، وعلة كينها ، وعلة شرقها ، وليس منه شيء مما أبدعه ولا يشبه شيئاً منه ، ولو كان كذلك ، ما كان علة الأشياء كلها .

والله ليس بمحتاج ، لا كأنه جسد بسيط ، وإنما تقاس عظمته بقوته وقدرته لا بالكمية ولا بالقدار ، فلذلك صار مبدعها عبوداً تشابه الصور العليا والسفلى ، وقد اشتقت لأنه كساها « حلية الوجود » من وجوده هو . والله قديم دائم على حاله لا يتغير ، والخلق يعمل على أن يصير إليه ويكون معه .

والمشوق الأول — أى الله — عشاق كثيرون ، وقد يفيض عليهم كلهم من نوره من غير أن ينقص منه شيء ، لأنه ثابت قائم بملأه لا يتحرك .

وأول المبدعات عنه العقل الأول ، وشرق هذا العقل إلى الله أشد من شوق سائر الكائنات ، لأن الأشياء كلها تحته ، ولكنه هذا المشرق من العقل الأول قد جهول ، إذ المشرق لا علة له . ولكننا بإدراكنا القاصر نقول : إن الأول هو المبدع الحق ، وهو الذى لا صورة له ، وهو مبدع الصور ، والصور كلها محتاج إليه ، فحشاق إليه ، وذلك أن كل صورة تطلب مصورها ونحن إليه .

وأبداع الله الأشياء كلها بغاية الحكمة ، ولا نستطيع أن نقصر أو نزول على كونها ، ولم كانت على الحال التى هى الآن عليها ، ولا أن نعرف كونها ، ولا علة كون الأرض فى الوسط أو علة كونها مستديرة غير مستطيلة ولا منحرفة كل ما نعلمه : أن الله صيرها كذلك ، وإنما أبدعت بغاية الحكمة الشاملة لكل حكمة . وكل فاعل من الفاعلين يفعل بعقله . وتفكيره منه ، لذلك لا يكون فعله محكماً غاية الأحكام ، أما الله ، فلا يفعل بروية ولا فكرة : إنه ينال العلة بلا قياس ، بل يدع الأشياء ويعلم خلقها قبل الفكر والعلة والبرهان .. سائر ما أشبه ذلك ، وإنما هذه كانت أجزاء أبداعها فيما بعد ، فكيف يستعين بها ، وهى لم تكن بعد ١١٢ .

والمواهر العالية العقلية ، إنما فاضت منه ، وقد تفاضلت مراتبها لاختلاف قبولها من الثور الأول ، لذلك صارت ذات مراتب شتى ، فمنها ما هو أول فى المرتبة ، ومنها ما هو ثان ، ومنها ما هو ثالث (١) .

هذا هو ملخص ما أورده الشهرستاني منسوباً إلى الشيخ اليونانى ، ويبدو أنه آراء أفلاطون ومنذبه . ثم نجد إشارة إلى الشيخ اليونانى فى جاويلدان خرد ، غير أن هذه الإشارة تربطه بديوجانس الفيلسوف الكلبى المشهور فيقول « وديوجانس هذا صاحب الشيخ اليونانى وعلمه ... والشيخ اليونانى هو صاحب الحكمة التى ظهرت منه فى كتبه المعروفة ، وليس هذا موضع ذكرها . فمن أحب أن يطلعها ، فليقرأها من تلك الكتب ، فإنها موجودة » (٢) . والإشارة غريبة ، فلم يكن أفلاطون من أصحاب ديوجانس . وقد دعا هذا الدكتور بدرى محقق جاويلدان خرد إلى الشك

(١) الشهرستاني : اللؤلؤ والنحل ج ٢ من ٤١٥ - ٤٢٥ .

(٢) مسكويه : جاويلدان خرد ص ٧١٦ .

في أن يكون الشيخ اليوناني أفلوطين ، غير أن من المعروف أن الإسلاميين خططوا بين عصور الفلاسفة خطأ تاماً . ولكن ما يسترعى الأنظار هو قول مسكويه : إن كتب الشيخ اليوناني موجودة ، ومن شاء فليطالعها ، ونحن لا نعلم كتاباً في العالم الإسلامي باسم أفلوطين أو الشيخ اليوناني .

غير أن مذهب أفلوطين ونظرياته قد عرفت على أكبر نطاق خلال كتاب أثولوجيا أرسططاليس . . . وقد ثبت بما لا يدع مجالاً للشك ، أنه أجزاء من تاسوعات أفلوطين ، التاسوعات أو التاسعات الرابعة والخامسة والسادسة . ولكنه عرف عند الإسلاميين منسوباً إلى أرسططاليس^(١) . ثم أثبت بيل كراوس أن رسالة في العلم الإلهي منسوبة إلى الفارابي هي أيضاً استخلاصات مترعة من التصاع الخامس لأفلوطين . نقل إذن الجانب الأكبر من فلسفة أفلوطين - المنسوبة إلى أرسطو - إلى العالم الإسلامي ، ولم يتبناه الإسلاميين - اللهم إلا لمحات في عقل الفارابي ظهرت واختفت - أن أثولوجيا لا يمكن أن تنسب لأرسطو ، بالرغم من أنه كان واضحاً للإسلاميين أن الآراء المنبثقة في الكتاب تخالف تماماً ما وصل إليهم من جوهر فلسفة أرسطو . لقد قيل إن المهكرين الإسلاميين أرادوا التوفيق والتنسيق بين مختلف المذاهب ، وأن الأفلاطونية المحدثه قد فعلت هذا من قبل ، في أعماق المذهب الأفلاطونية وأرسططاليسية ونيطاغورية ورواقية وغنوصية شرقية - وكذلك أراد الإسلاميين ، وقيل إنه كان في أرسطو نزع جاذبة مجردة لم تصادف سوى في نفوس الإسلاميين - فأملتهم الأفلاطونية المحدثه بترعة روحية غامضة وغنوصية كامنة نقلت إلى أعماق الحضارة العربية السحرية . وقيل أيضاً إن الإسلاميين لم تكن لديهم تلك الروح التقليدية التي تميز بين مختلف المذاهب ، وأنهم كانوا فقط تاملات أمتاء للسوريان ، فقبلوا ما قدمه لهم الترجمة من هؤلاء قبولاً تاماً . ولكن لماذا فعل الإسلاميين المتقدمين هذا ولم يفعل ابن رشد ؟ وكيف تناول الإسلاميين أثولوجيا واعتبروها كتاب أرسطو الكبير ، وكانت لديهم ترجمة بل ترجمات تامة « لما بعد الطبيعة لأرسطو » وبين ما بعد الطبيعة وأثولوجيا خلاف شاسع . وأياً ما كان ، فقد انتقل أفلوطين إلى العالم الإسلامي - خلال كتاب ينسب لأرسطو .

غير أن المذهب الأفلاطوني الحديث ما لبث أن وجد طريقه النصب إلى تراث الإسلاميين الفيلسفي على يد الفيلسوف الوثني الأفلاطوني الحديث بركلس وكان لبركلس أو بركليس من الأثر الكبير في دوائر الإسلاميين ما يضارع أثر أرسطو نفسه . قد عرف مؤرخو الفلسفة الإسلاميين اسمه كما ذكروا أنه « أفلاطوني » وأنه « القائل بالدهر » . كما عرفوا رد يحيى فيلومونوس أي يحيى النحوي عليه ، كما عرفوا قائمة كتبه ، وحل الأخص كتاب التثولوجيا - الرومية - وقد كتب بركلس كثيراً عن أفلاطون ، ونقلت كثير من كتب بركلس إلى العربية . على أن أم

(١) انظر مقدمة أفلوطين عند العرب الدكتور عبد الرحمن بدوي من ص ٣ إلى ٦٦ .

(٢) التفتتلي : أخبار ص ٦٣ وأين التديم : القهرت ص ٣٦٤ .

كتبه الى يحيى الملعب الأفلاطوني - هو كتاب الإيضاح في الخير المضى - وقد ذكره ابن التديم باسم « الخير الأول » وقد عرف الكتاب أيضاً باسم كتاب العلل^(١).

وقد كتب الشهرستاني صحائف ممتازة عن برقلس ، وعرض لشبهه في قدم العالم وأولية الحركات ، وقد شغلت هذه المسائل العالم الإسلامى ، وحاول المتكلمون نقضها . ومن المحتمل كثيراً أن تكون حجج كثيرين من المتكلمين قد وجهت إلى آراء برقلس بالذات . بل كان رأى برقلس « مصطلحاً خاصاً » يطلق على معتنى الفلسفة ، بحيث يقول الشاعر :

فازت علم الشافعى واللك شرعت في الإسلام رأى برقلس

ويبدو أنه كان لبرقلس أنصاره ، وأنهم كانوا يدافعون عنه فيذكر الشهرستاني أن فريقاً من المتصين لبرقلس من مهد له علماً في ذكره هذه الشبهات . وذهب إلى أنه كان يكلم الناس بأسلوبين أحدهما روحاني بسيط ، والآخر جسياني مركب . وكان معاصروه جسيين - أو بمعنى أدق ماديين حسيين - فدعاه إلى ذكر هذه الأقوال مقاومتهم إياه ، أى قلنا خشية لهم . فخرج عن طريق الحكمة والفلسفة من هذه الجهة . مرة أخرى يذكر الشهرستاني اللذين عن برقلس^(٢) وقد أثر برقلس أثراً كبيراً ، نأثر به الفارابي وابن سينا كما ينقل إلينا ابن التديم واقطعى أن الفيلسوف المحدث محمد بن أبى زكريا الرازى كتب كتاباً في الشكوك التى على برقلس^(٣) ، أثار برقلس - كما قلت - ثورة في العالم الإسلامى ، ولذلك سرعان ما تقبل بعض المتكلمين المسلمين رد يحيى النحوى على كتاب آخر لبرقلس هو « حجج برقلس في قدم العالم . وقد عرف الإسلاميون كتاب يحيى النحوى ويذكر بعض المؤرخين - كما قلنا - من قبل إنه أثر في أبى حامد الغزالي - كما أنه أثر في أبى البركات البغدادي وفي الفيلسوف أبى الخير الحسن بن سوار البغدادي المعروف بابن الخمار^(٤).

كانت للأفلاطونية المحدثة - وهى نهاية الفكر الميلانيسى ، أى الفكر المترج بنصامر شرقية - أكبر الأثر في دائرة الفلاسفة الإسلاميين المنسقين ، ساروا ورامها ، وكانت فلسفتهم فلسفة موقفة انتخائية كما يقول دى بور : « وظلت الفلسفة الإسلامية على الدوام فلسفة انتخائية عمادها الاقتباس مما ترجم من كتب الإغريق . ويمر تاريخها أدنى أن يكون فهماً وشرها لمعارف السابقين لا ابتكاراً . ولم تتميز تميزاً يلكر عن الفلسفة التى سبقتها ، لا بافتتاح مشكلات جديدة ،

(١) الدكتور عبد الرحمن بدوى : الأفلاطونية المحدثة عند العرب ج ١ ص ٢٠ - ٢١ ، وقد نشر الدكتور عبد الرحمن بدوى الترجمة العربية القديمة لكتاب الإيضاح في الخير المضى ، كما نشر حجج برقلس في قدم العالم وسائل برقلس في الأشياء الطبيعية ، وشرحات من كتاب أرسطو جوسيب الصغرى لبرقلس .

(٢) الشهرستاني : الملل ج ٢ ص ٤٢٢ . (٣) ابن التديم : الفهرست ص ٤٢٢ .

(٤) الدكتور بدوى : الأفلاطونية المحدثة عند العرب ج ١ ص ٣٥ .

ولا هي استقلت بجديد فيما حاولته من معالجة المسائل القديمة ، فلا نجد لها في عالم الفكر خطوات جديدة تستحق أن نسجلها لها . وفي فترة أخرى يقرر أننا نكاد لا نستطيع أن نقول إن هناك فلسفة إسلامية بالمعنى الحقيقي لهذه العبارة . ولكن كان في الإسلام رجال كثيرون لم يستطيعوا أن يردوا أنفسهم عن التألف^(١) .

وهذا الحكم حتى ، إذا ما قصدنا بالفلسفة : فلسفة الدائرة الفلسفية اليونانية التي ظهرت في العالم الإسلامي ، وكان رجالها يونانيين روحاً ... الكنتى والفارابى وابن سينا ، وابن رشد إلى حد ما . . . من تابعهم من دوائر قليلة متعزلة ، كما قلت من قبل . أما عن الدائرة الفكرية الفلسفية المسلمة التي تعبر عن روح الإسلام . فتختلف أشد الاختلاف عن هذه الفلسفة الإسلامية المشائية أو الأفلاطونية المحدثة .

أجل . . . إن الفلسفة الإسلامية هي شيء أعظم بكثير وأشدّ نصوحاً من هذه الفلسفة السابقة . هي فلسفة كاملة في تميرها عن الإسلام الحقيقي ، وأهلها مسلمون روحاً وجسداً . إن هذه الفلسفة - فلسفة المتكلمين من أشاعرة وما ترديدية ومعزلة وشيعية معتزلة ، وصوفية أخلاقية سنية - هذه الفلسفة الإسلامية لم تقبل فلسفة اليونان بل لتفطنها . أما هذا النموذج المصبوغ بصبغات اليونان والفرس وبصيغة الفخرى ، فليس هو أبداً فلسفة إسلامية من يمر على القول إن الفارابى كان فيلسوف الإسلام ؟ أو أن ابن سينا يمثل الفلسفة الإسلامية في شيء ؟ ولعل ابن رشد كان أكثر أصالة من هؤلاء وأكثر نقاشاً ، قدم منهجاً مسلماً في بعض كتبه ، وملكها يونانياً في البعض الآخر . إن الفلسفة الإسلامية الحقة لم تتناول أبداً الفلسفة من حيث انتهت لدى الأفلاطونية المحدثة ، لقد تلتى هذه الأخيرة رجال نشأوا في العالم الإسلامي ولم يستطيعوا أن يردوا أنفسهم عن التألف ، أما رجال الفلسفة الإسلامية أو بمعنى أدقّ « الفلسفة المسلمة » فقد كانوا في حلقاتهم يضعون تصوراً فلسفياً جديداً ما أبعدهم عن تلك الفلسفة الانتحائية الموقفة التي قلّفت بها العالم الإسلامي السوريان من يعاقبة وضاطرة ، والصائبة ، وعازهم عليها أمراء الترف المحالون في قصورهم المرفهة المتينة .

كان ابن سينا تعبيراً عن فلسفة يونان ، وشاذاً في نسق الفكر الإسلامي في أعمامه ، يعيش في ظلال الفلسفة اليونانية سواء أكانت أفلاطونية أم أرسططاليسية أم أفلاطونية ، بينما كان إمام الهدى أبو الحسن الأشعري وأتباعه من أمثال الباقلاني وإمام الحرمين والغزالي أو غرماؤهم من المعتزلة يعبرون عن روح الإسلام المتيقن من القرآن والسنة . فلا ضير أن يذكر الباحث الأوروبيون أننا لم نتج في دائرة الفكر اليوناني جديداً ، لم يكن يشغلنا هذا الفكر ، ولم يقن به

الفئة الكبرى— صمًا وعيانًا، كان يشغلنا تصورات أخرى أمدنا بها القرآن كما أمدتنا بها السنة ، وفي ضوءها قام أهل الكلام بوضع فلسفتهم .

ولذلك لم تؤثر الأفلاطونية المخلطة في المسلمين ، وإن كانت قد أثرت في علة طوائف حملت أسماء المسلمين ، وكانت هذه الطوائف قليلة متناثرة . وكان في الأفلاطونية المخلطة غنوص تمثل فيه كل صفات للمذاهب الغنوصية . وقد تلاقى فيها هذا الغنوص — وكان أخطرها — مع غيره من غنوصات مخلفة . تلقحت الأفلاطونية المخلطة بالغنوص في جند يسابور وفي غيرها من مدن شرقية ، وقد حاولت أن تنفذ إلى أعماق الحياة الإسلامية قد خلطت في الحديث . وقد عدد الباحثون المحدثون أبحاث قديمة موضوعة وضعت بعد عصر النبي عليه السلام ، وفيها تلك للصبغة الأفلاطونية المخلطة ، مثل قولهم « أول ما خلق الله العقل ، فقال له : أقبل فأقبل ، ثم قال له : أدبر فأدبر ، ثم قال : وعزني وجلالي ، ما خلقت خلقاً أكرم على منك ، بك آخذ ، وبك أعطى ، وبك أئيب ، وبك أعاقب » . هذا الحديث اعتبر قديماً ، بينما كان غنوصيين إسلاميين هم الذين أنطقوا النبي إياه بلسان أفلاطون . غير أن علماء الحديث — وفي مقدمتهم تقي الدين بن تيمية أثبتوا وضعه ، وصلته بالفلسفة اليونانية وهاجموا هجومًا عنيفًا ، والحديث الآخر « كنت نبيًا وآدم بين الطين والماء » حديث أفلاطوني هو الآخر . والحديث الثالث « كنت كثرًا عفيفًا ، فأحببت أن أعرف ، فخلقت الخلق فيه عرفوا » هو أيضًا حديث أفلاطوني .

من هنا نرى أن الأفلاطونية المخلطة دخلت في علم من أشد العلوم الإسلامية أصالة ولكن علماء الحديث قاوموا كل الأفلاطونيات مقاومة عنيفة .

ولم يتأثر المتكلمون في مباحثهم بالفلسفة الأفلاطونية المخلطة أبدًا ، إذ أن بين جرحي للفلسفتين تعارضًا عنيفًا . غير أن بعض الطوائف التي اعتبرت خارجة على الإسلام ، كفلاة الشيعة والبابية والبهائية ، أدخلت بكثير من قواعد الفلسفة الأفلاطونية المخلطة ، ولكن تتصل تلك المذاهب صلة أوضح بالغنوصية الشرقية المترجمة بعقائد أفلاطونية حديثة من ناحية ، ومن ناحية أخرى بفلسفة المراسمة المشهورة التي وضعها فلاسفة سابقون على أفلاطون — كأمينيوس ساكاس وغيره ، في تلك المدارس التي سادت الإسكندرية قبل ظهور أفلاطون بقيت قصير جدًا .

الفصل الرابع

الغنوصية والإسلام

١ - تحليل مصطلح « الغنوصية » ومبادئها العامة :

« الغنوص » أو « الغنوصيس » هي كلمة يونانية الأصل معناها « المعرفة » ، غير أنها أخذت بعد ذلك معنى اصطلاحياً هو التوصل بنوع من الكشف إلى المعارف العليا ، أو هو تلوق تلك المعارف تلوقاً مباشراً بأن تلقى في النفس إلقاء فلا تستند على الاستدلال أو البرهنة العقلية . وقد اعتبر الغنوصيون عقائدهم أقدم عقيدة في الوجود ، وأن الغنوصية أقدم « وحى » أوحى الله به فانتقل من طبقة غنوصية إلى طبقة أخرى ، ولا يكف انتقاله ولا يتسنى . وهو يختلف عن غيره من العقائد الدينية بأن دائرته لا تتوقف أبداً . وقد احتفظ به مجموعة من الكهان والسحرة وتناقلوه ، معلنين أن بينهم « مفاتيح الأسرار الإلهية » و « أسرار القلمس الأعلى » ، وأن « بالغنوص » الخلاص الأبدي ، ذلك أنه الوحي المتجدد والفيض اللذي ينبعث دائماً من الملائ الأعلى . ولا نعرف بالذقة أين ظهر . . . هل أتى من فارس أو من الهند ؟ !

وقد قامت الغنوصية بتعطيل عام للوجود ، وضمت على قمته الله ، وجوداً معقولاً مفارقاً للمادة ، غير مدرك على الإطلاق ، ومن هذا الوجود صدرت الأيونات متتابعة ، الواحدة بعد الأخرى في نسق زمني ، كل زوج مكون من ذكر وأنثى ، وكلما ابتعدت الأيونات عن الوجود الأول ازدادت كثافة ، وقلت مفارقتها للمادة . وأراد أيمن من تلك الأيونات أن يرتفع إلى « الله » بدون أن يطهر نفسه بالغنوص ، فطرد من مكانه ، فصلت عنه أيونات شريرة مثله . ومن هذه الأيونات الشريرة صدر العالم المادى وما فيه من أجسام . وليست النفوس - وهى مارة في هذا العالم المادى - الأجسام ، فسيجنها هذا الأيون الخاطى ويقيت في الأجسام ، في هذا الإنسان . ولكن النفوس البشرية تحاول مرة أخرى الخلاص والصدور إلى عالمها الأول ، وهنا يحدث الصراع العارم في الإنسان بين قوى الخير وقوى الشر ، فمن كانت فيه طبيعة الغنوص ، عاد ليحياً ربانياً . ومن تغلبت فيه طبيعة المادة : لم يرتفع عن عالمه الأدنى . ومن تسلمت فيه الطبعتان حدث الصراع وقد يتقلب الخير وقد يتقلب الشر ولكن : إذا كان الله خيراً محضاً ، ووجوداً مفارقاً غير مادى فكيف صدر عنه شر محض ، ووجود غير مفارق ، ومادى ؟ . . . لقد حل حكماء القرون القديمى - كما سنرى - المشكلة ، وذلك بإيجاب أصليين للوجود أو بمعنى آخر بإيمن للوجود : إله خير ، هو النور وإله شرير هو الظلام . وتلاحمت المذاهب وأصبحت الثنائية بين الله وللمادة

عنواناً على الغنوصية . والشقة بين الله وللمادة بعيدة تمام البعد ، فكان لا بد أن تملأ بوسطاء . . بأزواج من الأيوانات ، تزداد كثافة كلما يبتعد عن الله ، وتقل كلما اقتربنا منه . . و« على النفس أن تحتاز كل الأيوانات أو العوالم » أو الأراكنة كما يسمون أحياناً . تحمل هذا الغنوص «أوه بالكلمة » أو« بروج القدس » حتى تعود ثانية إلى الله .

٢ - الغنوصية اليهودية والمسيحية :

لقد رأينا ، ونحن نعرض لليهودية ، من قبل ، كيف دخل الغنوص في أعمقها . إننا نجد آثاراً منه في التلمود ، سرى إليها من مجاورة اليهود للفارسيين ، وهم في متفاهم ، في بابل . ثم التحم الغنوص بيهود الإسكندرية ، ثم بيهود فلسطين ، وكان هؤلاء اليهود الأخيرين مجموعة من الأطباء الروحانيين الذين يمارسون السحر والكيمياء والطب . وينسب مؤنك إلى أن المسيح ظهر في وسط هؤلاء ، وأنه كان من أعضاء جماعتهم السرية .

وتلورت الأفكار الغنوصية في أعماق اليهودية فيما يطلق عليه اسم « القبالا أو الكبالا » وكانت الكبالا أكبر غنوص سرى متحرك في أرجاء العالم المعروف وقتئذ . وقد كنت في كل مكان يعيش فيه اليهود ، تحاول أن تحرف على كل عقيدة ، وأن تسيطر على كل مجتمع ، مدعية أن بيدها الخلاص ، وفي باطنها تحاول القضاء على كل عقيدة تخالف العقيدة اليهودية .

إن الكبالا اليهودية في جوهرها الغنوصي هي تشوف نحو معرفة العالم ، وأصله ، وحكومته وغايته . ولكن هذه المعرفة لا تتكون من طريق الفكر والبحث في الحرد من حيث هو بواسطة العقل ، إنما تتحقق خارجاً عن طريق العقل ، بل بالتأمل والإشراق . ولا بد للتوصل إلى هذه المعرفة من سلوك قاس ، وتركز داخلي وانعكاس باطني . ولذلك كان يفترض على المريدين لكي يصلوا إلى حدود التكريس من مزاوله طقوس طويلة ومعقدة . وإذا كانت القبالة تعني لغوياً التقليد ، فإنها ترى أن التقليد مساوياً تماماً للحس واللوق . ومتطابقين معها فلا يمكن إذن فهم هذا التقليد إلا بالغنوص ، وهذا الغنوص هو الذي يفسر التقليد . وهنا يخرج التقليد عن معناه الحقيقي ويقرر فيدا أن القبالا أو الكبالا هي الغنوصية اليهودية في أجلي مظاهر الغنوصية ، فقد زحفت الغنوصية على اليهودية قبل زحفها على المسيحية ، وسيطرت على كثير من عقائدها ، ولدت لليود - معرفة بالوجود ، ويتكوين الوجود الداخلي وروحانيته تفسيراتها المعروفة ، مدعية أنها تصل إلى هذا بطرق تتجاوز العقل ، وأنها تستلهم وحياً خاصاً ، وأعلنت الغنوصية اليهودية : أن مبادعها لا ينبغي أن تلي إلا الحلقة واحدة من المريدين ، وأنها تريد أن تصل بهم إلى الخلاص الفردي والجمعي . إن التيوروفية القبالية اليهودية كانت تعلن أنها تريد أن تصل إلى الحياة الباطنية للملكوت الإلهي ،

وأن يعيش فيه غلبت اليهود^(١) ، ثم ما لبث أن انقضت ، وقد أحاطت بها علوم السحر والطلسمات والكيمياء ، إلى قلب المسيحية فأثرت فيها . واتخذت الكابلا طريقين — الكابلا العملية ، والكابلا النظرية . أما الأولى ، فهي تعليم السحر والشعوذة ، والثانية ملهها الغنوصى النظرى . سار الاثنان سوياً وقيداً ، فى العالمين المسيحى والإسلامى .

وقد سبق أن تكلمنا عن أثر الغنوصية فى فيلون . وقلنا إن فيلون مهد لظهور المسيح . وقد أثر فيلون أكبر الأثر فى القليس يوحنا الإنجيلى . وأن كثيراً مما ذكره يوحنا إنما هو مأخوذ من فيلون . وقلنا إن فى المسيح أبرز صفات الغنوصى . وللمسيحية نفسها دين غنوصى ، ولكنها تقصر الغنوص على المسيح وحده . فالاتحاد المطلق بين العارف والمعرف ، سواء فى العرفان أو فى المادة ، إنما كان بين الله والمسيح فقط ، وهنا ظهر الغنوص يحارب المسيحية فى العصر الهلنسى ، وتحاربه للمسيحية : فينبأ الغنوص يعلن أن المعرفة الإلهية قد تلبقها تلبقاً كاملاً — أو بالصورة التى تلبقها المسيح نفسه — كل من أتى فيه الغنوص وتلبق « سر الكلمة » بحيث يعود جوهراً ربانياً ، تقصر المسيحية « روح القدس » والمسيح و « الكلمة » له .

ولملك نرى سمعان — أحد أخبار السامريين وأقدم يهودى بعد وفاة المسيح بقليل — يعلن : أن الغنوص ليس للمسيح فقط ، وإنما يظهر فى كل مكان وأن الإله الأعلى أظهر نفسه للسامريين كأب فى شخصه هو ، وأظهر نفسه لبقية اليهود فى شخص المسيح ، وسيظهر نفسه فى كثير من الأماكن كروح القدس . وأن هذا الإظهار سيكون مستمراً مادامت الدنيا . بل إنه أعلن قدرته هو نفسه على منح « روح القدس » لمن يتظهر من مريدبه ، وقام بمعجزات من نوع معجزات المسيح ، فآمن به الكثيرون وبقيت دعوته زمناً طويلاً ، وكادت أن تقضى على المسيحية ، لولا قيام بعض أباطرة الرومان الذين اعتنقوا المسيحية بمقاومة السمعية .

ثم ظهر فى القرن الثانى للميلادى ثلاثة من كبار الغنوصيين المسيحيين هم باسيليس والنتينوس ومرتقيون ، وفكرتهم العامة أن هناك إلهين : إله العهد القديم ، وهو إله قاس جبار منتقم ، وإله العهد الجديد ، هو إله طيب خير محب . الإله الأول رئيس الملائكة الأشرار والثانى رئيس الملائكة الأخيار . الإله الأول صانع العالم المخصوص ، والثانى صانع العالم المعقول ، وقرروا أن هذا هو الحل الوحيد لتفسير التعارض الكبير بين التوراة والإنجيل .

ثم تكلموا عن صدور الموجودات عن الإله حتى تنتهى إلى المادة ، إلى الجسم الكثيف ، وكيف يتخلص الإنسان من هذا الجسم ، وكيف يعود إلى الإله الأعلى .

وقد عرف المسلمون الغنوصية اليهودية وقلت إليهم . بل إن فيلون قد وصل إليهم خلال مسالك متعددة ، ونرى كثيراً من أفكاره منبئة فى كتب فلاسفة الصوفية الإسلاميين . إن

فيلسوف الصوفية يحيى الدين بن عربي إنما هو صورة أخرى من فيلون . والكابالا اليهودية الغنوصية تطلعت في أعماق المذهب الإسماعيلي . وقد عرف المسلمون أيضاً فرقة غنوصية تعيش في العالم الإسلامي وتزاول طقوسها وهي الشيليين . ومؤسس هذه الفرقة هو شيلي ، وشيلي هذا من طائفة المختلطة ، ويرى المسلمون أنه كان يميل إلى مذهب اليهودية ويأخذ به .

لما الغنوصية المسيحية قد علشت قوة حتى بعد دخول الإسلام . فيتكلم ابن التديم^(١) عن المرقونية - أصحاب مرقين - ويقرر أنهم طائفة من النصارى يؤمنون بالأصليين القديمين - النور والظلمة ، ولكنهم يرون أن هناك «كوناً ثالثاً» امتزج بهما وخالفهما أو «أصل ثالث» كما يقول الشهرستاني «هو الملك الجامع سبب الزواج»^(٢) أى مزج النور بالظلمة : ذلك أن المتنافرين المتضادين لا يمتزجان إلا بجامع . وحصل من الاجتماع والامتزاج هذا العالم ، أو الحياة ، وبعث النور إلى العالم للمترج روحاً مسيحية هو روح الله وأبنته ، تحتنا على الملك السليم الواقع في شبكة الظلام الذي هو الإنسان ، والذي هو ليس بنور محض ولا ظلام محض . ومن اتبع رسول هذا الكون الثالث ، ومن اتبع روح القدس الآتي من الأب ، من النور ، فلا يلمس النساء ولا يقرب الخمر ، نجما وعاد نوراً بجحاً . ومن خالفه هلك وعاد ظلاماً بجحاً . وقد ذكر ابن التديم أن لم ينجيلاً خاصاً بهم ، وكتباً دينية كثيرة ، وأنهم يتشرون حتى عاصره في خراسان ولكنهم يسترون بالمسيحية .

٣ - الغنوصية النماوسية :

غير أن الغنوص وأثره ، إنما ظهر في الأديان التوتية القارسية المتأخرة . وقد نشأت هذه المذاهب نشأة غير غنوصية ، ثم انتهت إلى غنوصية عنيفة . وقد جمعها المسلمون تحت اسم المجوس وإذا كانوا قد أحسوا بما بينها من فروق ، فكانوا يذكرون : أصحاب (الاثنين) ، (المانوية) أى فرقوا تفريقاً دقيقاً بين التخلتين .

وقد نشأت الثنية من فكرة أخلاقية بجحة ، من محاولة تفسير الشرقي العالم ، وبهذا أدى البحث في الشر إلى تلمس الأصول التي يقوم عليها الخير والشر . ولم يستطع حكماء العجم القدامى فهم صلبور الفكرتين عن موجود واحد يوجدتهما معاً ، إنما ارتضوا بخيرية الصانع وطيبته إلى أعلى مكان ، كان لا بد إذن من وضع مبدأ آخر يتبع الشر . والعالم نزاع بين المبدئين أو بين القوتين ، أما هاتان القوتان فهما النور والظلام ، وبالقارسية : يزدان وأهرون . واختلف حكماء الفرس في فهم كل واحد من هذين المبدئين ، هل هما قديمان أم أن

(١) ابن التديم : الفهرست - ص ٤٨٤ .

(٢) الشهرستاني للملل والنحل ج ١ ص ٩٢ .

النور قديم والظلمة محدثة ؟ ثم كيف حدث امتزاج النور بالظلمة ؟ . ثم كيف يخلص النور من الظلمة ؟ يقول الشهرستاني « إنهم جعلوا الامتزاج مبدأ ، والخلاص معاد » (١) .

(١) كيومرث :

ويسمى أول من نسب إليه - في الأساطير الفارسية - القول بأصل الوجود هو « كيومرث » وهو في الأساطير آدم ، أول الخليقة . وقيل إنه أول من بشر بالأصلين يزدان وأهرمن . وذهب إلى أن يزدان أزلي قديم ، وأهرمن محدث مخلوق . ولكن كيف حدث هذا المحدث ؟ وكيف خرج من النور - وهو خير بحت - الظلام وهو شر بحت ؟ تعالج أسطورة الكيومية المسألة علاجاً بديعاً فضلي : إن الظلام هو الفكرة الرديئة ، فكرة الشر ، حدثت في النور ، حين فكر يزدان في نفسه ، وأنه لو كان لي متنازع كيف يكون ؟ وهذه الفكرة الرديئة غير مناسبة لطبيعة النور ، فحدث الظلام وقتئذ في هذه الفكرة . وهذه الفكرة ، أو هذا الظلام انفصل من عالم النور وصلى نفسه أهرمن . انفصل عنه لأنه يخالفه طبيعة وقولا ، ولا يستطيع الظلام أن يجتمع مع النور ، ولا النور أن يجتمع مع الظلام . وقد بدأت بين سكر النور وسكر الظلام محاربة ، فتدخلت الملائكة وصالحهما ، على أن يكون العالم السفلي خالصاً لأهرمن مدة سبعة آلاف سنة ، ثم يترك العالم ليزدان . ولكن كيف حدث الامتزاج بين الاثنين ، بين النور والظلمة ؟ يرى كيومرث أن النور خير الناس ، وهم أرواح بلا أجساد ، بين أن يرضعهم الله من مواضع أهرمن ، وبين أن تلبسهم الأجساد فيحاربون أهرمن . وقد طلبوا قمص الأجساد لكي يحاربوا أهرمن وجنوده على أن يلبسهم النور بقوة من جنده . فإذا ما تم لهم الانتصار وقضوا على أهرمن وجنوده ، عادوا ثانية إلى عالم النور ، وإذا ما ظفروا بأهرمن وجنوده . تكون القيامة . فلذلك سبب الامتزاج وهذا سبب الخلاص (٢) .

(ب) الزروانية :

ثم تظهر الطائفة الثانية وهي الزروانية وكانت تسود أيضاً الأساطير الفارسية ، ويقال أيضاً إنها عاصرت النبي سليمان بن داود وأنها قاوته مقاومة عنيفة . والزروانية عقيدة تشبه الكيومية . غير أنها صورت نشأة الموجدات في صورة أخرى . فقررت أن النور أبداع أشخاص من نور ، كلها « روحانية ربانية » ، ولكن زروان كان أعظمها إطلاقاً . أما أهرمن ، أو الشر ، فقد نشأ من تفكير زروان - الشخص النوراني الأعظم - في نفسه ، فحدث أهرمن أو الشر من ذلك التفكير ، وسباق الملعب على هذا الأساس يؤدي إلى أن أهرمن مخلوق ، غير أن نصاً يذكره

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ج ٢ ص ٦٠ .

(٢) الشهرستاني : الملل والنحل ج ٢ ص ٦١٢ - ٦١٧ .

الشهرستاني عن طائفة منهم يقول : إنه لم يزل كان مع الله شيء ردىء، إما فكرة رديئة وإما غفوة رديئة ، وذلك هو مصدر الشيطان . وكانت الدنيا خالية من الشرور والآفات ، وكان أهلها في نعيم محض ، فما حدث أمرهم ، حدثت الشرور والآفات . ويذكر الشهرستاني أيضاً عن أبي حامد الزرولوى : أن الشيطان كان لم يزل في الظلمة والحواء والحلاء بمنزل عن الكون ، ولكنه حين رأى النور ، جذب إليه ، فرحف نحوه ، ثم ثبت فيه . وأدخل معه الشرور والآفات ، فأوجد الله العالم ، لكي يحصره فيه وتعلق الشيطان بالعالم فهو « محبوس فيه » يقذف بالآفات والمحن إلى الناس . فمن أحياء الله رماه أمرهم بالموت ، ومن أصحاه رماه بالسقم ، ومن سره دهاه بالخزن ، فلا يزال كذلك حتى يوم المعاد ، وكل يوم ينقص سلطانه حتى لا يبقى له قوة . فإذا كانت القيامة ذهب سلطانه وتخلت نيرانه ، وزالت قوته ، فطرده الله في الجحيم ، والظلمة ليس لها حد ولا منتهى . ولكن هل تقصد الزروانية حقاً مثل هذه المعاني ؟ أم هل ترمز لأساطيرها إلى شيء عميق . إلى ما يتصور في العقل ؟ أى أن العقل يتخيل ويتصور هذا فقط حين يرى في الإنسان قوى الخير والشر تتصارعان ؟

(٣) الزرادشتية :

لقد كانت هذه الأساطير والضميريات عمدة لظهور الدين الذى اعتنقه فارس بعد ذلك وأثر في حضارتها ، وعاصر الإسلام : ثم بقي حتى يومنا هذا تحت اسم الدين البارسى ، ولكنه عرف في التاريخ باسم الزرادشتية ، وعرفه المسلمون باسم المنيوية .

عاش زرادشت في منتصف القرن السابع قبل ميلاد المسيح . وتوفى على الأرجح سنة ٥٨٢ م .

وقد ولد في أذربيجان وولادته تشبه إلى حد بعيد ولادة المسيح ونشأته الأولى : إن الله خلق في وقت ما - في الصحف الأولى والكتاب الأعلى من ملكوته - خلقاً روحانياً ، فلما مضت ثلاثة آلاف سنة ، أنفذ مشيئته في صورة من نور متلألئ على تركيب صورة الإنسان ، وأحف به سبعين من الملائكة المكرمين .

وخلق الشمس والقمر والكواكب والأرض . وبنى آدم ، ساكنة غير متحركة ثلاثة آلاف سنة ، ثم جعل روح زرادشت في شجرة أنشأها في أعلى طلين وغرسها في جبل من جبال أذربيجان . ثم ملزج شيخ زرادشت بلين يقره ، فشره أبو زرادشت : فصار نقطة . ثم مضت في رحم أمه ، فقصدها الشيطان وغيرها . فسمعت أمه نداء من السماء فيه دلالات على برزها فيرت ، ثم إنه لما ولد ضحك ضحكة تبينها من حشر . واحتالوا على زرادشت حتى وضعوه بين مدرجة البقر . ومدرجة الخيل ومدرجة الذئب . وكان

يقوم كل واحد منهم بحمايته من جنسه وحين استوى عوده ، انتقل إلى فلسطين واستمع إلى بعض أنبياء بني إسرائيل من تلاميذ النبي أرميا ، ثم عاد إلى أذربيجان ، ولم تعلم نفسه إلى اليهودية ، فبدأ يلوس الأديان الفارسية القديمة . وحين بلغ ثلاثين سنة ، بعث الله نبياً ورسولاً إلى الخلق . صورة أولية من المسيحية : ولادة غامضة ، والتكلم في المهد ، واليتم في الثلاثين ، والتلمذة على نبي يهودي ، ثم نسبت إليه أيضاً خوارق ومعجزات كإحياء الموتى ورد قوة الإبصار إلى العميين ، وهذا ما دعا الكثير من المؤرخين الأوربيين إلى القول بأن المسيح تعلم من الزرادشتية كل خوارقه ، خلال رحلته المشهورة إلى الهند عبر فارس وأن من السهولة بمكان أن نجد في المسيحية الآثار الكبيرة الزرادشتية .

وقد دعا زرادشت الملك الفارسي كيستاسب بن فراسب إلى عقيدته فأمن بها ، وأصبحت الزرادشتية الدين الرسمي لفارس .

وأهم كتاب له عرفه العرب هو « الأيستا » وشرحه : « الزندوستا أو الزندافستا » والكتاب يقسم العالم إلى قسمين : الروحاني والجسماني أو الروح والشخص ، كما يقسم الخلق إلى قسمين التقدير والفعل . ثم يتكلم في مولد التكليف وهي حركات الإنسان ويقسمها إلى ثلاثة أقسام : « الاحتاد والقول والعمل » . وبالثلثة يتم التكليف ، فإذا الإنسان فيها خرج عن الدين والمعاهدة وإذا جرى على مقتضى الشريعة ، فاز الفوز الأكبر .

أما ملحه الوجودي : فهو يعالج أيضاً مسألة الخير والشر على سياق الملح القديم - هل يصدران عن مبدأ واحد أو مبدأين ؟ أنت زرادشت أيضاً مبدأ الثنية ، فردهما إلى أصلين متضادين : هما مبدأ الوجود : النور والظلمة ، وهما كما سبق ، يزدان وأهرمن . وقد امتزج النور بالظلمة لسبب ما ، فحدث عن هذا الامتزاج صدور الموجودات كلها . فالوجودات إنشاؤها والكانن الإنشائي منها على الخصوص - مزيج من نور وظلمة ، أو من شر وخير . وقد توقف وجود العالم على هذا الامتزاج ، فلم يحدث ، لما نشأ العالم . والعالم في صراع دائم بين القوتين : قوة الظلام وقوة النور ، وتستمر القوتان في نزاع حتى يتغلب النور ، فيخلص الخير إلى عاله ، وينحط الشر إلى عاله وهذا يكون الخلاص .

حاول المؤرخون الإسلاميون أن يصنفوا الزرادشتية بصيغة تتصل إلى حد ما ، بالتوحيد ، فذهبوا إلى أن في منطق الملح إنشاؤها المبدأين : النور والظلمة . . وهو واحد ، لا شريك له ، ولا ضد ، ولأنه ثم أبعد الله النور والظلمة وجود أدنى من وجود النور ، إن وجود النور وجود حقيقي ، وأما وجود الظلمة فتخي ، أي أنها تابعة للنور تبع الظل للإنسان . . إن النور موجود والظلمة ليست موجودة على وجه الحقيقة . وقد أبعد الله النور ، وحدث الظلام تبعاً ،

لأن من ضرورة الوجود التضاد . فوجود الظلام ضروري إذن واقع في الحلق (١).

وقد سميت الزرادشتية عند المسلمين بالمجوسية : والمجوسية علم على عبادة النار . وقد اعتنق زرادشت - فيما يبدو - عبادة النار أيضاً ودعا إلى تقديسها ، فأصبحت وصفاً لقلة المجوسية والذين القارصى كله . ثم بقيت هذه العبادة حين دخل الإسلام فارس وانتشرت بيوت النار في أرجاء الإمبراطورية الإسلامية ، وعرفت طقوس المجوسية الزرادشتية معرفة تامة .

وقد ذهب بعض المستشرقين إلى أن هناك شبهاً بين الزرادشتية وبين الإسلام ولم يثبتوا إلى أن المسلمين قد صوروا للمذهب بصورة للتوحيد ، كما فعلوا دائماً حتى مع فلاسفة ما قبل سقراط ، والحقيقة أن الزرادشتية صورة متناسقة إلى أكبر حد مع المسيحية ، وذلك إذا ناقشنا حياة زرادشت . وحياة المسيح في ضوء الأخبار الإبرانية التي وصلتنا عن زرادشت ، ونحن نعلم أيضاً - من خلال الإنجيل - وصول المجوس إلى بيت لحم للبشارة بميلاد المسيح .

تلك هي صورة موجزة للمذهب زرادشت عند المسلمين ، ألما بأطراف ملحه ، وإن كان قد شاب معرفتهم له أحياناً بعض الاضطراب والغموض ، وما زال الذين البارى أو الزرادشتية - أتباع قلائل في العالم الإسلامي . غير أن أثره الفعال كان في طوائف الباطنية من قرامطة وحشاشين وغيرهم ثم اعترف به البهائية أخيراً ووجدت في الزندافست - كتاب الزرادشتية - بشارات والبهاء والباب ، في نصوص نقلها البهاء عن الشهرستاني يتكلم فيها عن الإشرعطا الأول الذي ظهر في عهد بتيارى ، وإشرعطا الثاني الذي سيخضع له الملوك ويم دته الآفاق . وإشرعطا الأول هو - في رأيهم وفي عقيدتهم - الباب ، وبتيارى هو ناصر الدين شاه الذي عذب البابية عذاباً شديداً ، وفكل بهم أشد تنكيل . وإشرعطا الثاني هو البهاء .

• • •

هؤلاء هم المجوس القديس وهم يخفون عن التوضيحية التورية . إنهم بدأوا من فكرة الخير والشر من مبحث أخلاق ، ثم انتقلوا إلى تفسير الكون كله . رأوا مظاهر التنشئة في كل شيء ، في الذكر والأنثى ، والصحة والمرض : والقوة والضعف والروح والجسد . ولادة والصورة ، ومن هذا انجهموا إلى تفسير الكون : ورده إلى عناصر كل واحد من هؤلاء : فردوا الخير والذكر والصحة والقوة والروح إلى مبدأ أول ، والشر والأنثى والمرض والضعف والجسد إلى مبدأ ثان ، هو أقل من المبدأ الأول وأحدث . ولكن الفرض ظهر يسطر على المذهب الزرتشتي ، فظهرت الثنائية القديمة بين الله ولادة أى بين النور والظلمة ، واعتبر الاثنان قديمين يساويان في القدم ، ويختلفان في الجوهر والطبع والفعل والحيز والمكان والأجناس والأبدان والأرواح .

(١) الشهرستاني .. الملل ج ٢ ص ٧٠ .

(د) الديصانية :

وأول مثال الغنوصية الثنائية هو مثال الديصانية نسبة إلى مؤسسا ديصان أو برديصان وقد ظهر ديصان قبل مائتي ومهد له . ويرى صاحب القهرست أن ديصان ظهر بعد مرقين بثلثين عاماً . آمن ديصان بالأصلين القديمين : النور والظلمة . . النور مختار أى يفعل باختياره ، والنور مطبوع يفعل الشر اضطراراً . والنور عالم قادر حساس ذاك ، ومنه تكون الحركة والحياة ، والظلام ميت جاهل عاجز جماد موات لا فعل له ولا تمييز . والنور جنس واحد ، والظلام جنس واحد . والنور لا تمييز في إدراكاته وحواسه ، كلها متفقة ، فسمعه وبصره وسائر حواسه شيء واحد ، فسمعه هو وبصره هو ذوقه ، وإنما قلنا سمع وبصر لاختلاف اللغة فقط ، وكذلك الظلام ^(١) وسجد نفس هذه الفكرة لدى المعتزلة فيما بعد .

أما كيف حدث الامتزاج ، فقد اختلفت الديصانية فرقتين : فرقة تقول إن النور خالط الظلمة باختيار منه ، لكي يصلحها ويبيدها نوراً ، فلما خالطها امتنع عليه الخروج ، فصار يفعل الصيغ اضطراراً لا اختياراً . وفرقة تقول : إن الظلام احتال حتى تشبث بالنور من أسفل صفحته فاجتهد النور حتى يتخلص منه ، فاحمد عليه ، فليج فيه بنير اختياره ، والملك فإنه يحتاج إلى زمان لكي يتمكن من التخلص منه ^(٢) .

ولكن كيف يحدث التخلص ؟ لا نجد شيئاً واضحاً في هذا عند الديصانية بحيث يرى بعض الباحثين أن ديصان نفسه لم يكن غنوصياً واضحاً . ولكن من الثابت أن هرمونيوس بن ديصان ، رئيس الفرقة بعد أبيه ، قد أدخل مزيجاً من الغنوصية والأفلاطونية والرواقية في المذهب وتقابل هذا المزيج الديصاني مع شيوخ الإمامية من أمثال هشام بن الحكم ، والمعتزلة من أمثال النظام . . وحدث تبادل الأسلحة ، فأخذوا من الديصانية خلال هجماتهم عليها . وقد كانت الديصانية كما قلت مهيأة لظهور المانوية . وقد أعلنت المانوية الغنوص بل كانت أعظم غنوص حارب الإسلام في صور متطدعة بعد ذلك .

(هـ) المانوية :

ولمانوية نسبة إلى مؤسسها ماني بن فاثك ، وفاثك نشأ في أذربيجان ، ثم انتقل إلى بابل ، وكان على عبادة الأصنام ، ولكنه غير دينه حين سمع هاتفاً يناديه : يا فاثك ، لا تأكل لحماً ولا تشرب خمرأ ولا تنكح بشراً . فانتقل إلى دستمان حيث عاش مع طائفة المختسلة . وكانت

(١) ابن النديم : القهرست - ص ٢٨٨ .

(٢) الشهرستاني : الملل والنحل ج ٢ ص ٩٠ .

أمرته حاملاً بماني . ثم ولمته حوالي سنة ٢١٥ م ، وأخبرت الناس بأنها كانت ترى له المنامات الحسنة ، وكانت ترى في اليقظة أيضاً كأن هناك من يأخذه فيصعد به إلى السماء ثم يرده ، وأحياناً كان يغيب يوماً أو يومين ثم يعود . وكان يتكلم في طفولته بالحكمة . . وهنا نرى صورة المسيح . ثم حين أمّ اثنتي عشرة سنة أتاه الوحي من ملك جنات النور - وجنات النور هو الله ، وملكه هو « التوم » أو المقرين . وقد ناداه : « اعتزل هذه الملة فلسنت من أهلها وعليك بالترامة ورك الشهورات - ولم يأن لك أن تظهر لحضرة سنك » وفي بابل درس ماني الأديان الفارسية القديمة ، وبخاصة عقيدة زرادشت وكتبه ، والمسيحية والفضوية ، ولا يبلغ الرابعة والعشرين أتاه ملك جنات النور ثانية وقال له : قد حان لك أن تخرج فتأدى بأمرك . وأعلن أنه « القار قليب الذي بشر به عيسى » . وقد رفض ماني الأنابيل المعروفة ، ورأى التضارب الكبير بينها فاختار قطع بعض أجزائها ، واستند على أنابيل أعلن أنها أقدم من الأنابيل الأربعة . وقرر أيضاً أن المسيح لم يصلب ، وإنما الذي صلب شيطان تمثل صورته ، وأعلن هذا إعلاناً حاسماً ، ومستنداً على الأنابيل التي بين يديه ، ومستنداً على الأخبار المتواترة التي وصلته ، وقد كان قريب العهد من ظهور للمسيح ، وكان لا يأبه بالعهد القديم ، ويرى أن يد التفسير قد أصابته ولذلك هاجم اليهودية هجوماً عنيفاً . ويرى كثيرون من المؤرخين الأوروبيين صحة الكثير من آراء « ماني » فيها يخص العهد القديم والمجديد .

وحين دعا الملك التوم ماني قائلاً : « عليك السلام ماني ، ومن وصى الرب الذي أرسلني إليك ، واختارك لرسالته ، وقد أمرك أن تدعو بمحكك ، وتبشر ببشرى الحق من قبله ، وتعمل في ذلك كل جهلك » خرج ماني إلى الهند ، وسعه تلميذاه شمعون وزكوا وأيوه ، وأعلن هناك أولاً « أمل الحياة » ثم انتقل إلى الصين ، ومنها إلى خراسان ثانية ، وكان شاپور بن أردشير على عرش فارس ، فاتصل ماني بأغنيه فيروز فأعجب به وأوصله إلى أخيه ، وسمح له الملك بالوعظ ونشر مذهبه ، ولكن الزرادشتيين قاموه وأثروا على شاپور ، فأعدمه سنة ٢٧٢ م .

أما ملحقه : فقد تابع الثنائية القديمة فقال : إن مبدأ العالم كوثان أحدهما نور والآخر ظلمة ، كل منهما متفصل عن الآخر . فالنور هو العظيم الأول ليس بالعدد ، وهو الإله الحق ملك جنات النور وله خمس صفات : العلم والقل والقيب والقطعة ، وخمس صفات روحانية هي الحب والإيمان والوفاء والبرورة والحكمة ، وهذه الصفات قديمة أزلية . ومع هذا الكون شيطان أزليان ماديان : أحدهما الجو والآخر الأرض ، والجو خمس صفات أيضاً هي الحلم والعلم والمقل والقيب والحكمة . والأرض عناصر خمسة ، أربعة منها جسدية وهي النور والماء والنار والرياح ، وروحها : النسيم ، والكون الثاني هو الظلمة ولها خمسة عناصر : الضباب والحريق والسوم والظلمة ، وروحها : الدخان .

والكونان متجاوران ، ولو أنهما في فعلهما وتغييرهما متضادان ، ولكنهما في الخير متحاذيان :
كون النور من جهة فوق مرتفع من ناحية الشمال ، وكون الظلام من جهة تحت منخفض من
ناحية الجنوب .

أما الامتزاج بين الكونين ، فقد اختلطت أساطير الماتوية في سببه ، فأسطورة تقول : إنه
حدث اتفاقاً ولا قصداً ولا اختياراً أى أنه لم يقصد إليه كما تقول الزرادشتية . وأسطورة ثانية
تقول إن سبب المزاج أن أبدان الظلمة تشاغل عن روحها بعض التشاغل ، فنظرت روحها
« الدخان » إلى عالم النور ، فاشتاشت إليه فألححت إلى الأبدان أن تخالطه فأسرفت إلى إجابتها ،
ولذلك خالط الدخان النسيم ، ومن هذه الخاطلة العالم الذى نميش فيه . والحياة والراحة والقلّة في
هذا العالم فن النسيم ، والحلاك والآفات فن الدخان . واختلط الحريق أيضاً بالنار فالضوء
والنور من النار ، والحلاك والفساد فن الحريق . اختلط النور عامة بالظلمة : فن النور الصفاء
والحسن ، ومن الظلام الترن والكدر . . . إلخ . اختلطت الأجناس الخمسة الظلامية بالأجناس
الخمس التورية فلما رأى ملك النور هذا الامتزاج أرسل ملكاً من ملائكته ، فخلق هذا العالم
على هذه الهيئة التى نحن فيها ، لتخلص أجناس النور من أجناس الظلمة . وخلق الشمس والقمر
ليعاونوا النور المنبث في الظلام أن يعود إلى علته .

وحدث أن تقابل أركونان - ذكر وأنثى ، وأحاطت بهما الشهوة والمرض فتناكحا ، فحدث
الإنسان الأول ، ثم حدث التناكح مرة أخرى فنشأت المرأة الحسنة « حواء » . فلما رأى الملائكة
الخمس « نور الله وطيه الذى استلبه المرض ، والذى أودعه في ذنك المولودين ، سألوا البشر ،
وأم الحياة ، والإنسان القديم وروح الحياة أن يرسلوا إلى ذلك المولود من يطفئه ويخلصه ، فأرسلوا
عيسى . وعند عيسى إلى آدم ، وأوضح له الجنان والآفة وجههم للشياطين والأرض والسماء
والشمس والقمر ، وخوفه من حواء ، وحطوه أن يقربها ، ولكنه عاد إليها بالشبق الذى فيه ،
فحدث التناسل .

والشمس والقمر تخلصان العالم من الظلام ، والصلاة والتسبيح والتقديس والكلام الطيب
تخلص الإنسان من الظلام وتسليم الذى في الأرض لا يزال يرتفع لأن من شأنه
الارتفاع إلى علته ، وكذلك جميع أجزاء النور أبداً في الصعود والارتفاع ، وأجزاء الظلمة أبداً
في النزول . . . حتى تتخلص الأجزاء ويصل الاقتراج ، وتتحل التراكيب ، ويصل كل إلى
عله . . . وذلك هو القيامة والمعاد . ^(١) وقد كتب مائى كتباً كثيرة وكذلك تلامذته . وانتشرت
هذه الكتب في فارس ، ثم عرف المسلمون الكثير منها .

(و) المزدكية :

والطائفة الثالثة من الثنوية الغنوصية هي المزدكية ، نسبة إلى مزدك فارسي من نيسابور . وقد ولد في أواخر القرن الخامس عام ٤٨٧م وتوفي في سنة ٥٢٣م . كان مانوي أول الأمر ، تابع ماني في قوله بالأصليين القديمين . إلا أنه اختلف عنه في أن النور يفعل بالقصد والاختيار ، وأن امتزاج النور بالظلمة كان اضافاً ، وخلاصهما أيضاً كان اتفاقاً . ولكن من الغريب - وتحت تأثير فلسفي فيما بعد - أرجع مزدك الأصليين القديمين إلى أصول ثلاثة : الماء والنار والأرض ، اختلفت ، فحدثت من اختلاطها على نسب متساوية : ملبر الخير ، على نسب غير متساوية : ملبر الشر . والمادة الأولى ، مادة الخير ، مادة صافية . والمادة الثانية مادة الشر . مادة كدرة .

ولكى يعود الإنسان وبانيا ، لابد أن تكون بين يديه أربع قوى : قوى التمييز ، والفهم ، والحفظ ، والسرور . فمن ملكها واجتمعت فيه ، افتتح له السر الأكبر ، وارتفعت عنه التكاليف فأحلت له الدنيا بما فيها من متاع . بل إنه أمر أتباعه جميعاً بأن يتنزهوا عن الحرب والبغضاء والمشاحنة وذلك بأن أحل لهم شريعة المال والنساء ، وهما سبب كل حرب وبلاء ، فجعل الناس شركة فيها ، كاشترى بهم في الماء والنار والكلاء .

ولقد ذكر البيهقي أن مزدك كان قاضياً للقضاة في أيام قباد بن فيروز ، وأنه كان زرادشتياً أول الأمر ثم انقلب على الملعب الزرادشتي ودعا إلى ملعب خاص به هو الإيمان بالاثنتين ، ولكنه قاله بإشراك الناس في الأموال والنساء وهذا ما دعى إلى إقبال الناس عليه ^(١) .

وقد احتفى المسلمون أحد الاعتناء بتاريخ مزدك والمزدكية ، والسبب في هذا أن المزدكيين كانوا الخطر المباشر على كيان الإسلام والمسلمين ، فزاهم يفردين لهم باباً في الفقه ، فلا يرون نكاح نسائهم ولا أكل ذبائحهم ، كما يرون أنهم لا يجوز قبول الجزية منهم لأنهم فارقوا دين المحوس الأصلي واستباحوا المحرمات وقادوا بشيعة النساء والأموال ، بل وأجب على الأمر أن يستبيهم فإن تابوا ، وإلا وجب قطعهم ^(٢) .

وقد دخل الإسلام فارس والمزدكية ، بالرغم من مقتل زعيمها وتشتت أنصارها . متشرة بنواحي الجبال في أنزيبجان وأرمينية وغيرها .

(ز) المندائية :

وقيل أن انتهى من عرض الفرق الغنوصية ، ينبغي أن نعرض لفرقة المندائية ، وكانت متشرة في جنوبي العراق ثم في الكوفة بعد . ويبدو أنها كانت أول العقائد التي قابلهها المسلمون في العراق

(١) البيهقي - الآثار الباقية ص ٢٠٩ .

(٢) البهائي الفرق ص ٢١٥ ، ٢١٦ .

وملخصها : فوق السموات وفيها وراء ملكوت الكواكب ، يوجد عالم النور حيث تستقر الحياة -- الواحد ملك النور المتساق يحيط به الكائنات المقلدة - الملائكة . ومن هذا العلم ، عالم النور اشتقت روح آدم وأرواح أبنائه من الماندائين . وفي أسفل : مملكة الظلام في أسفل سافلين . . نزل الماندائيون إلى الأرض ولن يخلصهم إلا كائن إلى ساعة الموت . يخلص الروح من البدن للكثيف ويبعدها إلى عالم النور .

(ح) الاتصالات بين المسلمين والغنوصية :

والآن يتساءل الإنسان - كيف تمت الاتصالات بين المسلمين والغنوصية ؟ وما هو مبدأ النزاع العنيف الذي أخذ مكانه الفكري بين المسلمين والغنوصيين ؟ .

أما أن الجاهلية قد عرفت الغنوصية ، فهذا مما لا شك فيه ، فقد جاور العرب أهل فارس ، وكانت بينهم الصلات والمعاملات ، فهل لم تغد التنوية إليهم ؟ يقول البيهقي : « وتزندق منهم قوم فقالوا بالتنوية » ، ويذكر أيضاً أن قبيلة كندة قد تزندق ، وكان سببها حجر بن عمرو الكندي شيخ قبيلة كندة وملكها وتوفي عام ٤٥٠ م . ومن العجيب أن تكون كندة بعد ذلك ، وفي الكوفة بالذات ، شيعية غالية غنوصية على أشد ما تكون الغنوصية ^(١) .

ثم ظهر غنوصي حنيف ، اعتنق الزندقة ، أي الإيمان بالأتنين على صورة عنيفة . وهذا الغنوصي هو أبو سفيان بن حرب . ولم يتنبه الباحثون إلى سبب علوانه الكبرى وضغنه للرير على الإسلام ، سواء في جاهليته أو بعد أن أرغم على اعتناق الإسلام غداة فتح مكة . أما السبب في هذا فهو أنه « كان في الجاهلية زنديقاً » ^(٢) ونحن نراه يشهد حيناً مع رسول الله صلى الله عليه وسلم « وكانت الأزدام معه يستقسم بها » وكان كهفاً للمناقضين ، وكان يتشقى في المسلمين إذ كشفوا بعض الكشوف يوم اليرموك ، فلم يؤمن حتى بعرويته . ويظهر أبو سفيان عقيدته المترنقة حين دخل على عثمان بن عفان رضى الله عنه وقد صارت إليه الخلافة فقال : « قد صارت إليك بعد تيم وهلى ، فأدبرها كالكرة ، واجعل أوتادها بنى أمية ، فإنما هو الملك ، ولا أدري ما جنة ولا نار » ^(٣) .

وقد طرده عثمان ونهره ، ولكن (عثمان) ما لبث أن وقع في أحابيل هذه الأسرة المترنقة . وحين تولت هذه الأسرة الأموية الحكم أظهرت تفتاتها المسمومة على الإسلام كدين في أكثر الأحيان . حقاً إنها قامت بفتوحات ممتازة ، ولكن لم تكن غاية هذه الفتوحات في نظر الخلفاء

(١) البيهقي ١٣ ص ٢١٤ .

(٢) للمقريزي : النزاع والتخلف ص ٢٩ .

(٣) نفس المصدر ص ٣١ .

نشر الإسلام ، وإنما كانت غايتها توسيع رقعة ملكتهم وإغلاق النعم والخيرات على قصورهم في دمشق .

وفي أواخر الجاهلية أيضاً ، وفي مطلع الإسلام ظهر غوصى قائم هو مسيلة المنتهى الكذاب ولم يبحث . مسيلة الكذاب من هذه الناحية أبداً ، وإن كانت هذه الناحية - فيما أرى - السبب الحقيقي في عداوته للإسلام ومحاولته القضاء عليه في مهده ، وبعد انتقال الرسول إلى الله . ويكشف الجاحظ عن هذا فيقول : إن مسيلة طاف قبل النبي بالأسواق التي كانت بين دور العمم والعراق يلتصق للتسوق والبياعات ، كسحر سوق الإبله وسوق حكمة الأنبار وسوق الحيرة ، يلتمس الخيل والنيرنجات واختيار المنجمين والتمثيين^(١) . من الواضح إذن أن مسيلة قد تعلم الغنوصية هناك وعادها إلى اليمامة ، وقد قاوم مسيلة وأتباعه الإسلام مقاومة عنيفة حتى قضى عليهم خالد بن الوليد .

وقد كان للدكتور محمد جابر عبد العال فضل توجيه أنظارنا إلى وجود عبادة مسيلة الكذاب في الكوفة في عهد عمر بن الخطاب ، بقلم إلينا النص الآتي عن كتاب الخراج لقدامة ابن جعفر المخطوط بدار الكتب الأهلية بباريس : « وكتب (أي مسيلة) إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم مع عبادة بن الحارث أحد بني عامر بن حنيفة - وهو ابن النواحة الذي قتل عبد الله ابن مسعود في الكوفة لما بلغه أنه وجماعة يؤمنون بكتب مسيلة^(٢) » . وهكذا عادت عقيدة مسيلة الغنوصية التي أخذها من جنوبي العراق وفارس إلى الكوفة . ولكن سرعان ما تبين لعبد الله ابن مسعود الأمر فأخذها بشدة ، وقتل ابن النواحة وجماعته .

وقد وضع البيروني مسيلة في نسق المثنئين الغنوصيين ، وذكر الخليل التي ذكرها الجاحظ من قبل ، والتي قيل إنه أتى بها من جنوبي فارس . وذكر أن عبادة الأوثان لم تكن متمكنة في بني حنيفة^(٣) . واستنتج من هذا أنه حين أتى لم الهيصي قبلوه ، وبقى الكثيرون على عبادته . ويذكر البيروني أن بعض بني حنيفة رؤوه بأشعار منها :

لمنى عليك أبا ثمامه كالشمس يطلع من غمامه^(٤)

هؤلاء جميعاً بقوا غنوصيين وذهبوا إلى الكوفة - كما رأينا - وشاركوا في مجتمعاتها الغنوصية العنيفة ، في محاولة مستمرة للقضاء على الإسلام والمسلمين ودخل الإسلام بلاد فارس ، فوجد

(١) الجاحظ : الحيوان ج ٤ ص ٣٦٩ - ٣٧٠ .

(٢) الدكتور محمد جابر عبد العال . حركات الشيعة المطرفين ص ١٧ ، ١٨ .

(٣) البيهقي : الآثار الباقية ص ٢٠٩ - ٢١٠ .

(٤) نفس المصدر ص ١٢ .

كل ذلك: وجده الزرادشتية في كل مكان كما وجد بيوت نارها المنبثة هنا وهناك . وقابل المانوية ونصوصها . وقد عادت المانوية إلى فارس علانية بعد دخول العرب أرض فارس . ثم وجد الزردكية متمكنة راسخة كما وجد المندائية أيضاً في البصرة .

وبهنا بنوع خاص من بين هؤلاء الفرق - المانوية والزردكية ، فإن غنوصهما كان أخطر غنوص على العالم الإسلامي . وتاريخ المانوية يحتاج إلى بحث أكبر من هذه الصفحات القليلة ، كانت المانوية كائنة في فارس والعراق . ويذكر ابن التديم أن خالد بن عبد الله القسري وإلى الوليد بن عبد الملك على العراق كان يعنى بهم . واتصلت طائفة منهم بعامل من عمال الحجاج بن يوسف في المدائن فأولاهم وبني لهم بعض الكنائس . وكان منهم أيضاً بقية أيام المأمون والمتعم ، وانتهت رئاستهم إلى أبي على سعيد المانوي وكتبه نصر بن هرمزد السمرقندي . كما يذكر أيضاً أن من رؤسائهم الرسميين : أبا يحيى ، ويزادنيخت . ويبدو أن البعض منهم عاشوا في دمشق وكانت لهم فيها رئاسة . وعد ابن التديم من رؤسائهم أبا الحسن الدمشقي . وفي أيام المقتدر كان يوجد عدد كبير منهم في سمرقند .

ونستنتج من هنا أنه كان هناك عدد كبير من المنتسبين في العالم الإسلامي وزاد عددهم زيادة كبرى في بعض الجهات ، ويذكر ابن التديم « المختلة » ويقول إنهم كثيرون بنواحي البطائح ، ويزعمون أن الكونين ذكر وأُنثى ^(١) . ويذكر أن المرقونية والديصانية منهم أيضاً . وهم يتسرون بالتمصانية وهم كثيرون بخراسان . ويتكلم عن الجنجيين ، وأنهم يتشرون في جرجى وهي قرية على النهرولان ، وعن ظهور خسرو الأزرقان ، وأن أتباعه كانوا يفتنون لحناً موزوناً ، حفظ ابن التديم من كلامه :

نحن الذين حفظنا السرب في العلم .

فسرقنا من الدنيا المال العظيم ، فلعمنا

فلذهبنا إلى النهر ،

فلهبنا بهن سودا ، وأتينا بهن ييضا

ورددناهن مشرقات مضيات . . . (٢)

وقد اعتبر ابن التديم الجعد بن درهم مانوياً ، وكذلك تلميذه آخر ملوك بني أمية . ثم يذكر ابن التديم رواية تقرر أن المأمون كان مانوياً ، ثم يكذب ذلك .

(١) ابن التديم : الفهرست - ص ٥٤١ .

(٢) ابن التديم : الفهرست - ص ٤٨٩ .

وقد كتب ابن التميم أيضاً قائمة بأسماء المتكلمين الذين كانوا يظهرون الإسلام ويطنون الزنادقة كابن طالوت وابن أبي شاذان وابن الأعدى الخزيري وصالح بن عبد القدوس وعبد الكريم ابن أبي العجاء . ويذكر « أن هؤلاء كتباً مصنفة في نصره الاثنين ومذاهب أهلها »^(١) . ويذكر البيهقي أن عبد الكريم بن أبي العجاء كان مانوياً ، قتله محمد بن سليمان وإلى الكوفة من قبل أبي جعفر المنصور ، وأنه حين أتى به للقتل قال : « أما والله لئن قتلتني ، لقد وضعت عليكم أربعة آلاف حديث أحرم فيها الحلال ، وأحل بها الحرام ولقد فطرتكم في يوم صومكم وصومتكم في يوم فطركم »^(٢) كما كان هناك مجموعة من الشعراء المانويين أو الزنادقة ، منهم بشار بن برد وإسحق بن حلق وابن سابة وسلم الخاسر وعلي بن الخليل . ويرى ابن التميم : أن من اشتهر بالزنادقة — أي المانوية « أبو عيسى الوراق ، وأبو العباس الناشي » ، ولجبهائي محمد بن أحمد ، واعتقد عدد من حكام المسلمين ذوى الأصول الفارسية المانوية كالبرامكة ومحمد بن عبد الملك الزيات^(٣) . ويذكر المسعودي أن المهدي قام بتبج الزنادقة « وأمن في قتل الملحدين والذاهبين عن الدين ، ولظهورهم في أيامه وإعلائهم باعتقاداتهم في خلافته ، لما انتشر من كتب ماني وابن ديسان ومرقين مما نقله ابن المقفع وغيره ، ورجعت من الفارسية والقهلولية إلى العربية ، وما صنفته في ذلك الوقت ابن أبي العجاء وحمام عجرد ويحيى بن زبادة ومطيع بن إياس تأييداً للمذاهب المانوية والديصانية والمرقونية^(٤) . كتبت الكتب إذن في مذاهب المانوية والديصانية والمرقونية ، وانتشرت في العالم الإسلامي وقام عدد من الشعراء والكتاب ينشرون المانوية في شعرهم ، وكانت لهم صلواتهم وجمعاتهم بل يذكر أبو نواس « كنت أتهم أن حمام عجرد إنما روى بالزنادقة لجهنم في شعره ، حتى حبست في حبس الزنادقة فإذا عجرد إمام من أئمتهم ، وإذا له شعر مزاج بيتين بيتين يقرأون به في صلواتهم » .

واتخذ بعض المانوية طريق الزهد ولباس التصوف يخفون به مانويتهم . فكانوا يظهرون التفرد من الصيد ويرون أن ذلك من التقوى^(٥) « وكان الذي يفعل هذا إناس من الصوفية ومن النصارى لمضاهاة النصارى سبيل الزنادقة في رفض المباح ورفض إراقة الدماء والزهد في أكل اللحمان » . وقد أوصى المهدي ابنه موسى أن يتجرد لهذه العصابة — عصابة ماني — ويخبره أنها تدعو إلى ظاهر حسن — كالجنتاب القواشش والزهد في الدنيا والعمل للأخرة ثم تخرجهم بعد

(١) نفس المصدر ص ٤٧١ - ٤٨٢ .

(٢) البيهقي : الآثار الباقية ص ٦٧ ، ٦٨ .

(٣) ابن التميم : الفهرست ص ٤٨٦ .

(٤) المسعودي : مروج الذهب ج ٤ ص ١٩ .

(٥) البيهقي : الآثار الباقية ص ٦٧ ، ٦٨ .

ذلك إلى : تحريم اللحم ومن الماء الطهور ، وترك قتل المولم محرراً ونحوها ، ثم نخرجهم من هذا إلى عبادة اثنين : أحدهما النور والآخر الظلمة ، ثم تتبع بعد ذلك نكاح الأخوات والبنيات والاعتسال بالبول وسرقة الأطلاق من الطرق لتقتلهم من ضلال الظلمة إلى هداية النور ، وطلب منه قتلهم وإفنائهم ما استطاع إلى ذلك سبيلاً^(١) وقد تتبع موسى الهادي الزنادقة حين تولى الخلافة قتلهم — كما يقول المقلدي — أبرح قتل . ويذكر المقلدي منهم : ازديدار كاتب يقطع ابن موسى ، فقد ذهب إلى الحج ، ولكنه لم يستطع أن يخفى عقيدته المانوية فقال : ما أشبههم يقر تدور البيلر ، قتله الهادي وصلبه ، ويذكره الشاعر فيقول :

قد مات ماني منذ أعصار وقد بلما ازديدار
حج إلى البيت أبو خالد غارقة القتل أو العار
ودد والله أبو خالد لو كان بيت الله في النار
لا يقتل الحيات في دينه كفرا ولا المصفور في الدار
ليس يؤذى القار في جحره يقول روح الله في القار^(٢)

ثم ظهر غرضي امتلاء شعره بالمعاني الغنوصية : وهو أبو العتاهية ، تحت ستار من الزهد — نعرفه باسم زهد الزنادقة — أخذ الرجل ينفث سمومه في العلم الإسلامي قراه يقول :

لكل شيء معدن وجوهر وأوسط وأصغر وأكبر
من لك بالمحض وكل ممتزج وصادس في المصدر منه تعلق
وكل شيء لاحق بجوهره أصغره متصل بأكبره

وهذه أفكار غنوصية بمرتبة بظاهر فلسفي يوناني ، فهو يذكر فكرة الخير المحض ، وهي فكرة مأخوذة من برقليس ، ولكنها أيضاً فكرة ثنوية تشير إلى النور المحض عند ماني ، والامتزاج فكرة غنوصية وكذلك العودة إلى الجوهر كل إلى جوهره : الروح إلى عالم النور ، والجدس إلى عالم الظلام . بل إن تقسيم الإنسان إلى عنصرين : معدن ، وجوهر — أي الجسم والنفس ، هو تقسيم ثنوي . ولكن الأفكار الغنوصية تنفتح أكثر حين يرسم الكون كما رسمه الثانوية .

ما زالت الدنيا لنا دار أذى ممزوجة الصغر بألوان القذى
للخير والشر بها أزواج للنا تجاج وللا نتاج
لتجدن المنيا كل عرين ولخلق يفنى بتحريك وتسكين

(١) الطبري : تاريخ سنة ١٧٩ ص ٥٨٨ .

(٢) المقلدي : البلد ج ٦ ص ١٠١ .

وهنا نظام غنوصي كامل. الخير والشر أزواج تتأدى الأزواج، الواحدة منهما إلى الأخرى ، حتى تنتهي أزواج الخير إلى النور وأزواج الشر إلى الظلام ويسمى أن الباحثين القدماء من حاول أن يخفف من ثنائية الرجل : فذكر الصولي أن مذهب أبي العتاهية كان القول بالترجيح وأن الله خلق جوهرين متضادين لا من شيء ، ثم إنه بنى العالم على شكله هذا منهما « حليث العين والصنعة ، لا يحدث له إلا الله » . ثم إن الله سيرد كل شيء إلى الجوهرين المتضادين ، قبل أن تنفى الذوات جميعاً ^(١) . هذه محاولة فقط للتخفيف من غلواء المذهب الثنوي عند الرجل . وقد قام الدكتور محمد جابر عبد المال - في كتابه الرابع « حركات الشيعة المتطرفين وأثرهم في الحياة الاجتماعية والأدبية للند العراق إبان العصر العباسي الأول » ، بتحليل بعض أشعاره وأثبت أنها غنوصية بحتة - ومنها :

والذي يملك الأمور جميعاً ملك حل نوره المكنون

وهنا يعتبر أبو العتاهية الله ملكاً له ذات نورانية ، فالنور مكنون فيه أي في ذاته ، وأبو العتاهية يختلف ويتعد عن فكرة القرآن : « الله نور السموات والأرض » فالنور في القرآن لا يمثل ذات الله ، وإنما يدل عليه . أما النور المكنون في الملك فهي فكرة مانداية . ثم يفسر قول أبي العتاهية :

أستغفر الله من ذنبي ومن سرقي إلى وإن كنت مستوراً لخطاء
لم تقنم في دواعي النفس معصية إلا وبينى وبين النور ظلماء

ويرى الدكتور محمد جابر عبد المال أن الشاعر هنا لا يتجه إلى التعبير القرآني « يخرجكم من الظلمات إلى النور » بل إلى المانوية أو الديصانية ، فصاغ قوله في ضوء ملابها . فالظلمة كانت تمسكه من أن يرى النور « فقادته نفسه إلى طريق يتضاد أو لا يتفق وطريق الخير أو النور فسار في الإثم والمعصية ، حتى ارتد وانتزعت عوامل الخير من هذا الظلام ونقلته إلى النور » ومن الأدلة الداحضة على ثنوية أبي العتاهية أنه يصرح :

لكل إنسان طيحتان خير وشر وهما ضدان

وهنا إشارة إلى عقيدة المانوية : إن الخير والشر ضلمان أزيان ، وهما في صراع دائم . وينتهي الدكتور عبد المال إلى القول بأن « أبا العتاهية يورد نظرية النور ناظراً مرة إلى ملهجه الروافض أو الماندائية ، ويوردها مرة أخرى مقابلة للظلمة ناظراً إلى المانوية أو الديصانية ^(٢) » .

(١) أبو الفرج الأصفهاني : الأغاني ج ٣ ص ١٢٤ . وانظر أيضاً الدكتور محمد جابر عبد المال حركات الشيعة المتطرفين ص ١٣٦ .
(٢) الدكتور عبد المال : حركات ص ١٤٠ .

انتشرت المانوية والديسانية والمقرنية تحملها إلى العالم الإسلامي بقايا فارسية ، عشتت وقرخت في الكوفة ، ثم انتشرت منها إلى بغداد ، وكان طريقها « التشيع الغالي » الذي ظهر في الكوفة فلما غلب على أمره أخذ يفتسمومه تحت صورة الزهد أحياناً وأحياناً في صورة الشعر المالحن . والخروج الثاني من كتابي « نشأة الفكر » هو توضيح آثار الغنوص في الغلاة من الشيعة وتفاذه إلى الإمامية والإسماعيلية . بل إن هناك رأياً له خطره : إن مؤسس الإسماعيلية هو أبو شاعر الديصاني ، وأن أبا شاعر الديصاني هو ميمون بن ديسان بن سعيد بن غضبان — صاحب كتاب الميزان في نصره الزندقة .

ولا شك أنه كانت هناك مؤامرة شعبية كبرى للقضاء على الإسلام : ولا شك أنه كان وراءها بعض القوم . أما غالبية القوم فكانوا مسلمين أوفياء دافعوا المانوية والديسانية والمزدكية والمالدينية كما دافعوا مفكرهم العرب . وكان يمثل مطلع هذه المؤامرة الشعبية والغنوصية المفكر الفارسي عبد الله بن المقفع .

كان « روزبه » هو الاسم الفارسي القديم لعبد الله بن المقفع ، أكبر أعداء الإسلام على الإطلاق . قضى أكبر سنن حياته في عهد الدولة الأموية ، وكان زرادشتياً في قول لاشتهاره بالقيام بطقوس المجوس عامة ، وفي قول آخر أنه كان مانوياً أو مزدكياً . وقد قام بترجمة كتاب مزدك المعروف باسم « ديستاو » لينشر العقائد المزدكية ، وسرى عنه هذا يؤتي ثماره البغيضة فسرعان ما تتكون في أوائل العصر العباسي فرق مزدكية كثيرة . كما أنه كتب كتاب « الدرر البتية في معارضة القرآن » . غير أن أهم كتاب له قام بترجمته هو كتاب كليله ودمته ، وقد ضمن هذا الكتاب باب « برزويه » . وهذا الباب من أخطر الأبواب في نقد الأديان عامة . يتكلم عن تعارض الأديان وعن عدم التوصل إلى اليقين فيها ، بينا يحير العقل وحده أعظم وسيلة وأفضلها للمعرفة !! كان ابن المقفع يرى إلى نشر الإلحاد والتحلل من الإسلام بالذات : وقد تبين للبروني هذا فقال وهو بصدد الكلام عن كتاب كليله ودمته ، « وبودي لو كنت أتمكن من ترجمة كتاب ينجز تنجز وهو المعروف عندنا بكتاب كليله ودمته ، فإنه تردد بين الفارسية والمندية ثم العربية والفارسية على ألسنة قوم لا يؤمن بتغييرهم إياه ، كعبد الله بن المقفع في زيادته باب برزويه فيه ، قاصداً تشكيك ضعيفي العقائد في الدين وكسرهم ، للدعوة إلى مذهب المانية ، وإذا كان منهما فيما زاد ، لم يخل عنه فيما نقل » ^(١) قد تنبه إذن هذا العالم الناقد القديم — البيروني — إلى مانوية ابن المقفع وقد تنبه الخليفة المهدي من قبل إلى هذا فقال « ما وجدت كتاب زندقة قط إلا وأصله ابن المقفع » ^(٢) كما قام القاسم بن إبراهيم للزبدى المتوفى عام (٢٤٦ هـ)

(١) تحقيق ما لهند من مقولة : ص ٧٦ .

(٢) ابن خلكان : وفيات الأعيان ج ١ ص ١٨٧ .

يوضع كتاب « الرد على الزنديق العيين ابن المقفع » . وقد تنبه القاسم بن إبراهيم أيضاً إلى مانوية ابن المقفع .

وأبنا إذن كيف فُضلت المانوية بكل الوسائل إلى العالم الإسلامي محاولة الانقضاض على الإسلام وتزويقه ، وتزريق وحلة الأمة الإسلامية ، تفريقها إلى فرس وعرب ، غير أنه كان هناك في فارس — وبعد دخول المسلمين — غنوص أكثر عنفاً وأكثر ضراوة وهو غنوص المزدكية :

إن الحركة المزدكية لم تمت على الإطلاق بوقاة مزدك بل قامت « خومة » امرأته بالدعوة وأنشأت الفرقة الخرمية أو الخرميدنية « وكانت هذه الفرقة سرية عملت في فارس قبل الإسلام وبعد الإسلام ، واتصلت بمهارة بالحركات الشيعية وحركات الغلاة ، وحركات الإسماعيلية الإيرانية والقرامطة . أو بمعنى أدق اتحدت الخرمية أو الخرميدنية الشيع ملجأ لها حتى قيل « قد أصبح مزدك شيعياً » . وكان من أبرز الصلات بين المزدكية وبين القرامطة : أخذ الأخيرين بشيوعية الأموال التي دعا إليها مزدك . . وقد تحقق هذا ، في مجتمعات القرامطة كما بينت في الجزء الثاني من كتابي هذا . وقد أخذ حمدان قرمط ثم قرامطة البحرين بالنظام الاجتماعي للمزدكية ، وإن كنت أشك كثيراً في أنهم أخذوا بالعقيدة الثنوية . غير أن أثر المزدكية الواضح إنما كان في غلاة الكوفة من الشيعة ، ثم ظهر لدى الشعراء المتزندة ، وأبرز مثالا هؤلاء بشار بن برد وكان عبد الله بن المقفع قد ترجم في أواخر الدولة العباسية كتاباً لمزدك يحوى عقائده ، فكانه مهد السبيل لإنشاء هذه المجتمعات المزدكية الخطيرة : لدى القرامطة في جانبهم الاجتماعي ، ثم لدى الغلاة من الشيعة للعباسيين — كما سنرى بعد قليل — في عقائدهم نفسها . كما نجد لدى الباطنية ، أو غلاة الإسماعيلية .

— أما أول الخرمية أو بمعنى أدق أول المزدكيين الرسميين في العالم الإسلامي فهو الداعي العباسي عمار بن بديل (المتوفى عام ٨١١٨) . كان هذا الرجل من أتباع خومة وفرقتها الخرميدنية . وقد غرس ابن بديل غرساً مكيناً للخرمية خلال دعوته للعباسيين ، هذا الغرس الذي سيظهر فيما بعد على أفضل صورة .

لقد استطاع هذا الرجل أن يخدع بكير بن ماهان كبير الدعاة العباسيين وفي عام (٨١١٨) وجه ابن ماهان عمار بن بديل وإلياً من الشيعة بخراسان . ونزل عمار بن بديل مرواً — وكان يخفي مزدكيته أول الأمر ، ثم ما لبث أن غير اسمه وتسمى بخداش وهو اسم فارسي ، ثم أخذ يدعو لبني العباس ، فلما سارع الناس بالاستجابة إليه ، نشر دعوته المزدكية « يقول المقتضى : « ومثل لم الباطل في صورة الحق ، فرخص لبعضهم في نساء بعض ، وهو أول من أبدأ بالباطنية في الأرض » ، وأخير أتباعه أن هذا أمر محمد بن علي ودينه وشريعته . وقد أخذه وإلى الأموين أسد بن عبد الله القسري وقتله ، كما قتل بعض أتباعه . وكتب الشيعة من خراسان إلى

الإمام محمد بن حلي العباسي يخبرونه بالأمر ، وهو مشتمر منهم ، فأرسل إليهم كتاباً ، فلما فتحوه لم يجدوا سوى « بسم الله الرحمن الرحيم » فأدركوا أن خلدشاً قد خلدعهم ولكن بقي البعض على مزدكيته^(١) في أفضح صورة .

وانتقلت دعوة مزدك والخرمدينية أو بمعنى أدق المزدكية إلى الأبي هاشمية والخنفية ، أي بقايا الكيسانية وما كان أكثرهم ، وأثرت - كما قلت - في القرامطة . ثم شعثت الدعوة في خراسان - فظهرت واضحة في الأبي مسلمية - لم يكن أبو مسلم الخراساني مزدكياً ، وإنما فشت المزدكية في الحليط الكبير من أتباعه ، كانت المزدكية هناك من قبل تحت اسم الكوركية والنور ساعانية والبركوكية^(٢) ولكن اسمها الغالب عليها كان الخرمدينية^(٣) . وقد انضوت الخرمدينية جميعاً صراً تحت لواء أبي مسلم الخراساني لعلها تجد القرصة الساحة للاتقاض على الإسلام . بل إن فرقة الزامية ناديت بالوهمية أبي مسلم الخراساني في أثناء حياته ، وبحلول الإله فيه ، فقتلهم أبو مسلم عن بكرة أبيهم^(٤) . ثم ظهر نبي مجوسي في أيام أبي مسلم أيضاً ، هو بها فريد بن ماه قروذين . كان مجوسياً ، ثم رحل إلى الصين وبقى بها سبع سنين ، ثم عاد ومعه قميص أزرق ، وادعى أنه عرج إلى السماء ، وأن الله ألبسه هذا القميص ، وأن الجنة والنار عرضتا عليه . . . ثم أنزله الله إلى الأرض . . . ويذكر البيروني : « تبعه خلق كثير من المجوس لما تنبأ ودعا ، وخالف المجوس في أكثر الشرائع ، ووصلق زواششت وادعى على أهل نخلته ما كان جاء به » ولنجبرهم أنه يوحى إليه من السماء ، وفرض عليهم سبع صلوات ، وحادثة في توحيد الله وحادثة في خلق السموات والأرض ، وحادثة في خلق الحيوان وأرزاقه ، وحادثة في الموت ، وحادثة في البعث والحساب ، وحادثة في أهل الجنة والنار وما أعد لهم ، وحادثة في تمجيد أهل الجنة . وكتب لهم عقائده بالفارسية وأمرهم بالسجود لعين الشمس على ركة وحادثة ، والتوجه نحو الشمس في الصلاة حينما كانوا . ثم أمرهم بإرسال الشعور ، وترك الزمزمة عند الطعام ، وحرم عليهم ذبح الأتعام إلا ما هرم منها ، وشرب الخمر وأكل الميتة ، كما حرم عليهم بعض أصول المزدكية . فمنهم من زواج الأمهات والبنات والأخوات وبنات الأخ . ثم أمرهم بتعمير الطرق ، وإصلاح القناطر من كسب أعمالهم وقد قتله أبو مسلم الخراساني . ولكن البيروني يذكر أن أتباعه المنسوين إليه - البها فرينيه - بقوا يدينون بما جاء به ويعادون الزمزمة من المجوس علادة شديدة ، وأنهم يستظرونه وأنه سيتزل إليهم كما صعد ويستقم من أعدائه^(٥) . ويقول ابن النديم : إنه ما زال

(١) المقفى : البلد والتاريخ ج ٦ ص ٦١٦ .

(٢) المسعودي : مروج الذهب ج ٣ ص ٢١٠ .

(٣) الحنفوي تاريخ ص ٢٦ .

(٤) نفس المصدر ص ٤٧ هامش ٣ .

(٥) البيروني : الآثار ص ٢١٠ ، ٢١١ .

جماعة على مله به بخراسان إلى وقته^(١) . ولكن ما لبث الغنوص المزدكي أن ظهر كاملاً يحارب الإسلام علناً بعد قتل أبي مسلم .

أما غلاة الراوندية فأعلنوا ألوهية أبي جعفر المنصور ، يقول الملقسي : خرجت الراوندية بخراسان بمدينة الهاشمية وقالوا قولاً عظيماً : إن أبا جعفر إلنا محييتنا ويميتنا ويطعمنا ويسقينا ، وقالوا بتناسخ الأرواح وأن روح آدم تحولت في عثمان بن نهيك ، وإن أبا الهيثم بن معاوية هو جبريل ، وطافوا بقصره يقولون : هذا قصر ربنا ، وخرج إليهم المنصور فنهاهم كثيراً ، فلما لم يتنهوا قتلهم^(٢) . أما الأيو مسلمية فأعلنوا ألوهية أبي مسلم الخراساني ثم ألوهية ابنته فاطمة بنت أبي مسلم . وقد ترعمت القرقة الأبا مسلمية بعد وفاة أبيها ، وأخذت تدعو لها ولغير وزايتها . ويذكر الملقسي : أن الحرورية تتولاها ، ويزعمون أنه يخرج من نسلها رجل يستولى على الأرض كلها^(٣) .

وما لبث الغنوص أن حاول أن يوجه ضربه الحربية الأولى إلى الإسلام والمسلمين ، فقام سباز الهجومي بنيسابور يعلن أنه ولي أبي مسلم والمطالب بئاره ومعه عدد كبير من الأبي مسلمية عام (١٣٧ هـ) . ولكن أبا جعفر المنصور وجه إليهم قائده جهور بن مرار ، فلقى سباز وجيشه ، وقتل سباز وفرق أتباعه عام (١٣٨ هـ)^(٤) . ولكن ما لبث الأيو مسلمية أن اجتمعت على تابع آخر من تابعي أبي مسلم هو استاذيس ، وقد ادعى استاذيس النبوة فيا يقول اليقوي ، وقال قائده المنصور حازم بن خزيمه التميمي ، وتغلب عليه هذا الأخير وقته^(٥) .

لم تهدأ الغنوصية ، واجتمعت حول غنوصي قاس هو المقتنع الخراساني : وهو هاشم بن حكيم عند اليربوني^(٦) وكذلك البغدادي^(٧) وعطاء بن حكيم عند ابن خلكان . وقد عرضت للذهب المقتنع بإفاضة في الجزء الثاني من هذا الكتاب : وما أود أن أشير إليه هنا أنه كان غنوصياً عنيفاً ، وأنه ادعى الألوهية ، أي أن الإله تجسد في صورة المقتنع وليس لأحد أن ينظر إليه قبل التجسيد . ويذكر اليربوني أن الميضة والترك اجتمعوا عليه : فأباح لهم الأموال والقرود وقتل من خالفهم ، وشرع لهم جميع ما أتى به مزدك وقد حارب المقتنع جيوش المسلمين حرباً عنيفة حتى قتل ، ويذكر

(١) ابن النديم : الفهرست ص ٤٩٧ .

(٢) الملقسي : البدء ج ٦ ص ٨٤ .

(٣) الملقسي : البدء ج ٦ ص ٩٥ .

(٤) اليقوي : تاريخ ج ٣ ص ١٠٤ .

(٥) نفس المصدر ص ١١٥ .

(٦) اليربوني : الآثار ص ٢١١ .

(٧) البغدادي : الفرق ص ١٥٦ .

اليربوعي أن له « شعبة بما وراء النهر يدينون بدينه ، مستخفين متحيلين في الظاهر للإسلام ^(١) ،
أى أن أتباعه بقوا حتى أيام اليربوعي .

أما المقدسي فقد قال إن المتنع نادى بتناسخ الأرواح ، وأنه لا يسفر عن وجهه وزعم أن
روح الله التي كانت في آدم تحولت إلى شيث ثم إلى نوح ثم إلى إبراهيم ثم إلى عيسى ثم إلى
محمد ثم إلى علي ثم إلى محمد بن الحنفية ثم إليه هو ^(٢) . وهنا يثبت أنه كيسانى ، وكانت الكيسانية
دائماً الفرقة المملعة للغلاة ، والمدرسة التي تخرجوا فيها جميعاً . بل يبدو أن أبا مسلم نفسه كان
كيسانياً قبل أن يتحول إلى الراوندية ويقودها . ويذكر المقدسي أن المتنع كان يحسن شيئاً من
الشعبنة والتهنيجات واستخدمها فجذب إليه عدداً كبيراً من الناس ، ودعى إحياء الحق وعلم
الغيب . ثم حين هزم ، سعى هو ونسائه وأولاده السم كلهم فاتهم عن آخرهم . وكان قد وعد
أصحابه برجته ، « وذلك بأن تتحول روحه إلى رجل أشمط على برذون أشهب ، وأنه يعود
إليهم سنة كلها ويملكهم الأرض » . وهم ينتظرونه - ويسمون الميضة ^(٣) .

ويذكر المقدسي أيضاً أن الحمرة خرجوا في أيام المهدي العباسي بخراسان يقدم أيضاً
رجل غزوى هو عبد الوهاب « فقلب على خراسان » وما يليها ، وقتل خلقاً كثيراً ، ولكن
المهدي قضى عليه وقته ، وأفضى في أتباعه القتل والإفناء ^(٤) .

وفي عهد هارون الرشيد تحركت الحرورية بأذربيجان ولكن الرشيد قاومهم وقضى عليهم ^(٥) .
وأخيراً رأيت الحرورية أن تلي قهازها الأخير إلقاء حاصماً في عهد المعتصم فقام « بابك » الحرى
وكان يعد الثورة منذ عام ٢٠١ في عهد المأمون . وقد ذهب الباحثون إلى أنه « المنتظر » من نسل
فاطمة بنت أبي مسلم لإقامة دولة الفرس وإعادة للزكية .

وكان يسمى الحسن أو الحسين ثم تلقب ببابك . وقد أصاب بابك الحرى المسلمين بأفظع
الضربات في تاريخهم ، وكاد أن يقضى على الدولة العباسية في الوقت الذي كان الروم يتحزون
فيه للقضاء على الدولة الإسلامية . وقد أكثر المؤرخون من ذكر نشاطه بأذربيجان حيث كانت
تعيش الحرورية ، وانتقال روح زعيمه جاويدان إليه ، وقيامه بأمر الحرورية ، وسرعان ما هاجم
المسلمين في كل مكان « حتى مرن قومه على القتل ، وانتصرى إليه القطاع والحراب والدغار
وأصحاب القنن وأرباب النحل الزائفة وتكاثفت جموعه » ^(٦) ، ويقول ابن النديم « فأما الحرورية

(١) اليربوعي : الآثار ص ٢١١ .

(٢) المقدسي : البلد والتاريخ ج ٦ ص ٩٦ .

(٣) نفس المصدر ج ٦ ص ٩٧ - ٩٨ .

(٤) نفس المصدر ج ٦ ص ٩٨ .

(٥) المقدسي : البلد والتاريخ ج ٦ ص ١٠٣ .

(٦) المصدر السابق ج ٦ ص ١١٦ .

البابكية فإن صاحبهم بابك الحمرى ، وكان يقول لمن استنواه إنه إله ، وأحدث في ملهـاب
الخرمية القتل والنصب والحروب والمثلة ، ولم تكن الخرمية تعرف ذلك ^(١) ، وبنى عشرين عامـاً
يحارب المؤمنون ثم المحصم حرباً عنيفة ، وقتل من المسلمين — كما قلت — أعداداً لا يمكن حصرها ،
حتى قضى الأفشين قائد المحصم عام ٢٢٠ على جيوش بابك . وقد اعتبر المؤرخون على اختلاف
متنازعهم مقتله والقضاء عليه أعظم نصر للإسلام . ويعبر القلمى عن هذا بقوله : « وكان
ذلك من أعظم الفتح في الإسلام ، ويوم قبض عليه كان عيداً للمسلمين ^(٢) » حيث شهر به
في بغداد ثم أعدم .

وكما ظهر بأبـك باذريجان ، ظهر مازيار — وهو مجوسى آخر — بطبرستان ، وقد تسمى
محمداً وقاد « الحمرة » أيضاً . ولكن المحصم قضى عليه أيضاً .

ولم تمت البابكية ولا المازيارية بعد مقتل بابك ومازيار ، إنهم اعتنقوا الإسلام في الظاهر
وبنو المساجد للمسلمين يؤذن فيها المسلمون ويعلمون أولادهم القرآن ، ويظهرون الشعائر ولكنهم
لا يعملون في السر ولا يصومون في شهر رمضان ولا يرون جهاد الكفرة . بل يذكر البغدادي أن لهم
عيداً في جبالهم ، يجتمعون فيه على الخمر والزمر ثم يلقون السرج ، وتختلط رجالهم ونسائهم
في حفلات ماجنة ، حيث يتحللون من كل رباط . وتسود فيهم عقيدة البابكية وإلى ينسبونـها
إلى أمير فارس في الجاهلية أمموه شروين ويزعمون أن أباه كان من الزنج وأمه كانت من بعض
بنات ملوك فارس . ويقولون إن شروين كان أفضل من محمد ومن سائر الأنبياء . ويذكر
البغدادي أيضاً أن أتباع مازيار بقوا بعده ، وقد أرغموا على اعتناق الإسلام ، ولكنهم ما زالوا
يضمرون عقيدتهم الخرمية .

هذه هي بقايا البابكية في العالم الإسلامى ، عرفت كما قلنا باسم الخرمية وباسم الخرميدنية
وهم فريقان كما رأينا : بابكية ومازيارية ، ويجمعهم اسم الحمرة . وقد رأينا كيف كانوا خطراً
جسيماً على العالم الإسلامى سواء من الناحية الخرمية أو من الناحية الفكرية . وينبى أن نميز
بينهم وبين الإسماعيلية ، حقاً إن البعض منهم تسلح بالإسماعيلية وبالتشيع الإمامى والاثنى عشر
حفاظاً على حياته ، ولكن الإسماعيلية أو الاثنى عشرية لا تتصل في كثير ولا قليل بالخرمية ،
ولكن لا يعنى هذا أيضاً أن الإسماعيلية أو الاثنى عشرية خلصت خلوصاً كاملاً من التنوص . لقد
أصاب الأولى بقسوة غنوص الأفلاطونية المحدثة ، وهو غنوص أشد وأغى ، كما أصابها أيضاً غنوص
المسيحية ، أما الثانية فقد أصابها أيضاً — في صورة خفيفة — رشاش من هلمين التنوصين السابقين :
ولكن لم تكن الإسماعيلية أبداً خرمية أو خرميدنية أو بابكية ، بل كانت علوة للمذاهب

(١) ابن النديم الفهرست ص ٤٩٤ .

(٢) للقمي : البلد والتاريخ ج ٦ ص ١١٨ .

الفارسية الثنائية . أما الشيعة الإمامية وخليفتهما الاثنى عشرية فكانوا وما زالوا - كأهل السنة والجماعة - على أكبر علوية للمذاهب الغنوصية عامة والفارسية على وجه الخصوص .

كان بابلك الخروى آخر رد فعل ظاهر قرى للغنوصية الفارسية باسمها العلنى الظاهر ، وقد حارب الإسلام أعنف حرب ، حتى قضى عليه الإسلام .

ولكن الغنوص لم يهدأ سواه فى صورته الفارسية أو فى صورته المحلية ، فقد تسر باسم الباطنية وغلاة الإسماعيلية والقرامطية قديماً ، ثم امتد إلى عصورنا الحديثة فى الشيعة والبابية والبهائية .

وقد قاوم المتكلمون الأوائل الطوائف الغنوصية مقاومة عنيفة ، بل يكاد يكون السبب الحقيقى لقيام المتكلمين هو مناهضة الغنوص ، ومن الملاحظ أن الخليفة العباسى المهدي قد تتبع الزنادقة بالقتل ، أمر علماء عصره من المتكلمين بوضع الكتب يردون على الملاحدة ممن نقلت كتبهم إلى العلم الإسلامى والملاحدة هؤلاء هم الغنوصيون القرس . ويقرر عالمنا الكبير المعاصر محمد بن زاهد الكوثرى أن سبب قيام المعتزلة هو مدافعة التنوية والزنادقة والرد عليهم . ويرى بعض المستشرقين ، وفى مقدمتهم بيكر وديور ونيرج ، أن المعتزلة - وهم أول مدرسة كلامية إسلامية - توصلوا إلى كثير من أصولهم ومسائلهم من كفاحهم الماتوية أى أن السبب الحقيقى فى نشأة علم الكلام إنما هو معارضة الماتوية ... وفى ضوء تلك المعارضة ، تكونت عقائدهم . بل يحاول بيكر أن يثبت أنه لم يكن على الإسلام خطر أكبر من خطر الغنوصية فقد كانت تحارب الإسلام دينياً وسياسياً . ويفسر بيكر استعانة الإسلام بالفلسفة اليونانية بمحاولة لإيجاد عالم عقلى إسلامى . يقف فى وجه الغنوص ومنهجه التناقض ، وبهذا يفسر حماسة المأمون لترجمة علوم اليونان وهى علوم عقلية تستند إلى النظر العقل لا إلى التأمل الباطنى والخلوق المعطوف الربانية على طريقة غنوصية واضحة .

وفى إيجاز قام المعتزلة بتقد العقائد الغنوصية ، وحملوا لواء هذا العمل ، وفى مقدمة هؤلاء واصل به عطاء وعمرو بن عبيد والعلاف والنظام . وقام أيضاً بحملهم الخياط والجاحظ والقاضى عبد الجبار الهمداني فى كتابه . « تبيين دلائل النبوة » . ثم تولى الأشاعرة مهاجمتهم ، وخاصة علم الإسلام العظيم وفيلسوف المذهب الأشعرى الممتاز أبو بكر الباقلاني فى كتابه « التمهيد » ، ثم رد عليهم الغزالي فى كتابه « فضائح الباطنية » و « القسطاس المستقيم » ومحمد بن مالك بن أبى القضاة الحمادى اليماني فى كتابه « كشف أسرار الباطنية وأخبار القرامطة » . ويقول ابن التديم « إن من أقدم من رد عليهم أبا عبد الله محمد بن على بن رزام الكوفي من أصحاب أبى بكر بن

الإخشيدي من رجال منتصف القرن الرابع . غير أن الكثيرين من هؤلاء خلطوا بين التنوية القارسية والإسماعيلية .

ثم قام الشيعة الإمامية أيضاً بنقض الاتجاهات الغنوصية ، وخاصة القارسية منها . وقد تركت لنا مناقشات كثيرة بين الإمام جعفر الصادق وبين كثيرين من الماتوية . ولشام بن الحكم كتاب هام أيضاً في نقض التنوية هو « الرد على أصحاب الاثنيين » . ثم قام كتاب الإسماعيلية كآبي حاتم الرازي وحמיד الدين الكرماني بمجادلتهم .

أما في العصور الحديثة ، فقد أصبح الغنوصيون في شكل طوائف وجاليات منتشرة في العالم الإسلامي ، فنجدها أحياناً تحت اسم الإسماعيلية المنتشرة في الهند وباكستان وسوريا ، والقاديانية بالهند وباكستان وأحياناً ثانية غلاة الشيعة في شمال العراق من شبكية وصارولية وعلانية وأحياناً ثالثة باسم البابية والبهائية . وهم في الواقع خطر شديد على وحدة العالم الإسلامي السياسية والدينية والاجتماعية .

ولكن السؤال الهام : هل استطاع الغنوص النفاذ إلى مفكرى الإسلام ؟ أو بمعنى أدق هل تمكن - في صورة معللة مخففة ، وتحت الستار السني - أن يجلب إليه أكبر أعدائه أبا حامد الغزالي ؟ إن عدداً من الباحثين ، قلدوا وعلمثين انتهوا إلى هذا الرأي ، واتهموا حجة الإسلام العظيم أنه سقط « ضحية الغنوص » في كتبه « مشكلة الأتوار » و « معراج القدس » و « المفضنون به على غير أهلهم » كما سقط كليانس ولورينجاس في المسيحية ، وأنه « باع الفقه بالتصوف » كما يقول ابن الجوزي . وهذا خطأ ، فالغزالي خاض كل ما عرفه العالم الإسلامي من علوم ومعارف وتقلب فيها باحثاً مفسراً معلقاً ، وأصابه من كل شيء وذاد ، وليس كل التصوف غنوصاً ، بل فيه الكثير من تفسير القرآن تفسيراً ذوقياً ، لا عقلياً ولا سمعياً ، وفي ضوء هذا يبحث الغزالي : هل كان حقاً ضحية الغنوص ؟ أم أنه كان سيد مفكرى أهل السنة ؟ لأهل السنة أراد أن يخضع كل فكر ، وإن كل تجاربه في نطاق الفقه والكلام والفلسفة والتصوف ، كانت تجربة مفكر سني ، يبحث كل حقيقة في تجربتها ، وهو عالم السنة ، يلحظ ويشاهد ويجرب ويعمل السمع والعقل والذوق . . . وفي كل تجربة هو قابض على مذهب أهل السنة وللمعامة قبض الجبابة ، ويعلم تجربته الأخيرة وهو في نهاية رحلته الباسقة الدنيوية ، مبتدئاً أولى خطواته نحو روضة محمد الباقية ، وكثره السمردي ، فيسكن الروح والجسد . ويتنفض انتفاضته الأخيرة وقانون محمد صلوات الله عليه الثاني - صحيح البخاري - على صدره .

ومع ذلك ، فقد سيطر للغنوص على فلسفة الصوفية ، ودخلت فكرة الثنائية الغنوصية بين الله والمادة في عقائدهم ، فأصبح محمد صلى الله عليه وسلم العقل الأول ، ومن هذا العقل خرج النور (النفس) ثم الوجود (الكلمة) ثم الأثر ويوس (الإنسان الكامل) ثم عدد من الكائنات الروحية تسمى الأيونات في تدرج تنازلي . حتى فصل إلى المادة أصل الشرور في العالم ،

لكن الإنسان يستطيع أن يصل ثانية إلى العقل الأول يصل إليه بالغنوص بمنهج العرقان ، فيذهب في تدرج تصاعدي إلى أعلى حتى يعود القرد الإنساني جوهراً مجرداً خالياً من الأيونات الأرضية .

وما لا شك فيه أن التصوف الفلسفي في الإسلام قد تأثر بالغنوص : وسقط عدد من مفكري الإسلام ضحية له — منهم الحلاج والشهروردي والمقتول وغيرهم . ولكن هؤلاء لا يمثلون الإسلام في شيء . إنهم فلاسفة صوفيون آمنوا بالغنوص كفكرة ، وصبغوا مذاهبهم بصبغة خارجية غير إسلامية . إن منهم من اتخذ علياً وأولاده مثلاً علياً للحياة الإنسانية السامية التي تستند إلى التأمل الباطني الذاتي ، ومنهم من حاول أن يظف ملهه بآيات قرآنية ، حفاظاً فقط على حياته ، إذا أعلن ملهه . ومنهم من حاول التوصل إلى كنه الوجود في نظرة عامة شاملة فلسفية ومنهم من حاول أن يجد في الخالق صورة المخلوق ، أو أن يلقي مابين الطبيعة الإلهية والطبيعة الإنسانية من تمايز وإثنية ، أو أن يجد في أصل الوجود عنصرين مختلفين للخير والشر وكيف يتخلص الإنسان من عنصر الشر .

ولقد وضع مؤرخو الفكر الإسلامي — كالبغدادي — بعض الصوفية كذاذح لهذا الغنوص ، فذكروا « الحطائية » ، وهم منسوبون إلى أبي حنبلان النخعي ، وكان فارسي الأصل ولكنه نشأ في حلب ثم أظهر دعوته في دمشق وهي حلول الإله في الأشخاص الحسنة ، فإذا رأى هو وأصحابه صورة حسنة سجلوها لها ملتين أن الله حل فيها . . . ثم إن من عرف الإله على هذا الوصف رفعت عنه التكاليف واستباح كل شيء^(١) . ثم النموذج الثاني : الحلاج ، وكان غنوصياً عنيفاً ، وقد اعتبره البيروني في نسق المتنبيين الغنوصيين . ويرى أنه ادعى أنه المهدي أولاً ، ثم أعلن حلول روح القدس فيه ، وكان يبعث إلى أصحابه : « من الموهو الأزلي الأول النور الساطع الالامع والأصل الأصل رحمة الحجج ورب الأرباب ومتشئ السحاب ومشكاة النور ورب الطور المتصور في كل صورة إلى عبده فلان . وكذلك كان أتباعه يدعونه بالباري القديم المنير المتصور في كل زمان وأوان »^(٢) . ويذكر البيروني — على وجه الخصوص — كتاب نور الأصل . وجه الأكبر ، وجه الأصغر ، وكأن البيروني يريد أن يثبت بحجسته . كما أن البغدادي يقول : إنهم نسبوه إلى الكفر ودين الحلونية^(٣) .

ثم النموذج الثالث للغنوص الفارسي : وهو ابن أبي العنادر محمد بن علي السلمغاني ، وهو

(١) البغدادي : الفرق ص ١٧٦ .

(٢) البيروني : الآثار ص ٣١٢ — ٣١٣ .

(٣) البغدادي : الفرق ص ١٥٨ .

أيضاً صوفى شيعى من غلاة الشيعة. عاصر الحلاج ، وكان من أشد أعدائه ، وشيئاً فيه غنوص المذاهب الفارسية أكثر بكثير من الحلاج ، وقد ادعى حلول روح الله فيه ، ثم رفع التكليف عن أتباعه ، ولكن الخليفة الراضى قتله ^(١).

أما التصوف فى صورته السنية : فهو إسلامى بحت . وثمة فرق بين مذهب موحد يحاول أن يستمد منهجه من موقف خاص تجاه القرآن وأن يعيش فى قلبه وأن ينادى بالعرفة المباشرة مستمدة من تلاوة الكلام الإلهى وترديده والذكر به ، ومذهب إما ثنائى غنوصى يرد الواحد الإسلامى إلى اثنين ويحل أصل الوجود تنازعا بين قوتين ، وإما غنوصى فيضى يصدر الموجود فيه صلوا ذاتيا عن الله ويعود إليه .

ولم يكن على الإسلام - كما قلت - أشد خطراً من الغنوص ، سواء فى الكلام أو فى الفلسفة ، بل وصل أثره إلى صميم العلوم الإسلامية فقد قامت الفرق الغنوصية بوضع كثير من الأحاديث لتروج للغنوص فى قلب الفقه الإسلامى ، ولكن علماء الحديث قاروا الغنوصيات ، أفلوطينية محلاة كانت أم ثنوية .

(ع) الحمرانية والصابئة :

ولم تكن هذه الغنوصيات وحدها وهى كل ما وجد المسلمون فى البلاد المفتوحة ، إنهم وجدوا فى حران مدرسة فلسفية كبيرة فى تاريخ الفكر الفلسفى الإسلامى باسم الحمرانية أو الحمرانية أو الكلدانين ، وقد تسما منذ أيام المأمون باسم الصابئة المذكورة فى القرآن « بقتوى شيخ فقيه من أهل حران ، حتى ينجوا من القتل » ، ذلك أن اسم الصابئة قد ورد فى القرآن ، فهو إذن من الأديان القديمة التى لا يقتل أصحابها . وقد تنبه البيرونى إلى أن هؤلاء الحمرانية ليسوا هم الصابئة على وجه الحقيقة ، بل هم المسمون فى الكتب « بالحنفاء الوثنية » . ولعله يقصد أنهم الحنفاء الذين ظهروا فى عهد الوثنية . ويذكر البيرونى أن اسمهم مشتق من هاران بن تروح أخى إبراهيم عليه السلام ، وأن إبراهيم النبى قد ظهر فيهم . أما الصابئة على وجه الحقيقة فإنهم هم الذين تخلفوا يبابل من جملة الأسباط فى أيام كورش . ووضعوا مذهباً ممتزجاً من اليهودية والخصوية ، ويشبههم « بالسامرة » بفلسطين ، ويحدد أماكنهم فى وسط وواد العراق - وقرروا أنهم مخالفون للحمرانية ويهاجمون ملأهمهم ولا يوافقونهم إلا فى أشياء قليلة . ومن العجب أن الدعوة الإسماعيلية الباطنية انتشرت فى وسط ، بل كانت وسط إحدى مراكز أولاد عبد الله بن ميمون القلاح ، كما أن الكيسانية قد عاشت فى سواد العراق وتأثرت بالصابئة وهناك من يرى أن حمدان ابن الأشعث المشهور بقرط كان صابئاً . وعلى العموم نستنتج من هذا أننا أمام مذهبين مختلفين :

أحدهما مذهب الحراتية وقد دعا بالصابئة منذ عهد المأمون ، ومذهب الصابئة الحقيقي .
 وإحدى الطائفتين وهم الحراتية أو الحراتية — كانت تسكن شمال العراق تقريباً ، والثانية ،
 وهم الصابئة كانت تسكن وسط العراق . وقد لاحظ البيروني : أن الحراتيين يتجهون في صلاتهم
 إلى جهة القطب الجنوبي وأن الصابئة يتجهون صوب القطب الشمالي^(١) . وقد بادت الفرقة الأولى
 الحراتية وهم الحنيفة . وبقيت الفرقة الثانية ، وهي تعيش حتى الآن في جنوب العراق وفي بغداد .

ويدعو أنه وجدت مدرسة فلسفية في حران ، وكان بعض المسيحيين وهم الرواويون والذين
 يتوحي خراسان^(٢) كما يقول المقلسي يلهيون مذهب الحراتية^(٣) . بل إننا سنرى الفيلسوف
 الكندي يعجب ببعض كتبهم . وقد نقل إلينا ملههم المقلسي وابن النديم في صورة تكاد
 تكون واحدة عن الكندي نفسه . وقد ذكر الكندي أنهم يقررون أنهم أخذوا فلسفتهم من
 أوراني وأغاثانيمون وهرمس وسولون (جد أفلاطون لأمه) ، ويرون أن فلسفة هؤلاء واحدة وأنهم
 هم الحنيفة . وهذا هو المذهب : إن الله علة العلل لا يلحقه وصف شيء من المعلومات ، كلف
 أهل التمييز من خلقه الإقرار بربوبيته ، ويمت الرسل تثبيتاً لحجته ، ووعده من أطاع نفعاً لا يزل
 وأوعده من عصي العذاب بقدر استحقاقه^(٤) .

أما البيروني فيروي — ويدعو أنه قابل البعض منهم : « ونحن لا نعلم منهم إلا أنهم أناس
 يوحدون الله ويترهقون عن القباح ويصفونه بالسلب لا بالإيجاب فيقولون لا يحد ولا يرى ولا يظلم
 ولا يحوز ويسمونه بالأسماء الحسنى مجازاً ، إذ ليس له عندهم صفة بالحقيقة ، وينسبون التدبير
 إلى الفلك وأجرامه ويقولون بحياتها ونطقها وسمعتها وبصرها ويعظمون الأمور ويكررون النديم
 هذه المعنى نفسه عن الكندي — أما العذاب والثواب فهو في أدوار وهو يلحق الأنفس .

ويذكر المقلسي أنه قرأ في شرائع الحراتية أن الله عز وجل وعد من أطاع نعمة لا يزل ،
 وأوعده من عصي العذاب بقدر استحقاقه . ويعلم المقلسي : « وهذا ناموس أكثر القدماء » ،
 ثم يقارن بين أقوال الحراتية وأقوال أرسطو وشابيهما : فبينما يذهب الحراتية إلى أن النفس الشريرة
 إذا فارت هيكلها حبست في الأثير وهي نار في أعلى علو العالم ، وأن النفس الخيرية التي حصلت
 على الفضائل تعود إلى عنصرها الأزلي — يذهب أرسطو إلى أن العلو الأعلى محل الخلود وأن السفلى
 الأسفل محل الموت^(٥) .

ويرى الكندي : أنهم يلزمون بفضائل النفس الأربع ، ثم يلزمون بفضائل الجزئية .

(١) البيروني : الآثار الباقية ص ٢٠٥ — ٢٠٧ .

(٢) المقلسي ، البدء والتاريخ ج ٤ ص ٤٢ .

(٣) ابن النديم : الفهرست ص ٥٦ ، والمقلسي : البدء ج ٥ ص ٢٢ .

(٤) المقلسي : البدء ج ١ ص ١٨٦ .

أما ملههم الفيلسوف فيقول الكندي : إن آراءهم في المهيول والمعنصر والصورة والعلم والزمان
ولمكان والحركة هو قول أرسطو في سماع الكيان .

أما رأيهم في السماء تتحرك حركة اختيارية وعقلية ، وأنها طبيعة خامسة وليست مركبة من
الناصر الأربعة ، لا تفصح ولا تقصد ، فهو مخالف لآراء أرسطو في كتاب السماء . ثم يجد
الكندي اتفاقاً تاماً بينهم وبين أرسطو كثير من آرائهم الطبيعية . أما أبحاثهم عن النفس ،
فإنهم يتفقون مع أرسطو في أن النفس دراجة لا تئيد ، وأنها جوهر وليست بجسم ،
ولا تلحقها لواحق الجسم - وأنهم تأثروا بكتابه « النفس » ، كما تأثروا في نظرياتهم في الحس
والمحسوس بكتاب أرسطو « الحس والمحسوس » . وأنهم تابعوا كتاب مطاطا ، فوسيقا أى المتألفين يقا
وتأثروا به في قولهم : إن الله واحد لا تلحقه صفة ولا يجوز عليه خير محجب ، وأنه لا يخضع لسوول
جسموس أى القياس ، وقولهم في براهمين الأشياء على ما شرط في كتاب فود يقطيقا أى كتاب
للشعر .

ويتهى الكندي إلى القول « بأنه نظر في كتاب يقرؤه هؤلاء القوم ، وهو مقالات لمرس في
التوحيد كتبها لابنه ، على غاية من النفاية في التوحيد لا يجد الفيلسوف إذا أتى ب نفسه مندوحة
عنها والقول بها ^(١) . أما المتلقى فيذكر أن « قيلم في العلوم قول أرسطو ليس في كتبه ،
وكتب إمامهم لا يخالفونها ، وهذا ملهه الفلاسفة اليونانيين في القديم » ^(٢) . نحن إذن أمام
ملهه عقل فلسفي يوفق بين آراء الفلاسفة وبخاصة أرسطو وأفلاطون ويؤكد هذا ما يذكره
الكندي من أن الكتاب المنسوب إليهم الذى قرأه هو مقالات لمرس في التوحيد . ونحن نعلم أن
الكتابات المرسية هي من عمل أمونيوس ساكاس ، فتحن إذن أمام ملهه أفلاطونية حليقة في
مدسة حران وكانت لها كتبها ، وأن هذه الكتب وافقت هوى في نفس الفيلسوف العربي
الذى سار في اتجاهها ، كما تابعه بعد في جوهر هذا الاتجاه القارابي وابن سينا .

بل إننا نجد لدى الحراتين رأياً في النبوة ، وهو رأى نراه يتردد لدى الفلاسفة الإسلاميين
فما بعد : « إن النبي هو البريء من الممنومات في النفس والآفات في الجسم ، والكمال في كل
محمود ، وأنه لا يقصر عن الإلام بصواب كل مسألة ، ويخبر بما في الأوهام ، ويحجب
في دعوته بإزالة الغيث ودفع الآفات عن النبات والحيوان ، ويكون ملهه ما يصلح به العالم
ويكثر عامره » . ملهه النبي إذن لإصلاح العالم ، لا أنه حتى في ذاته وإنما هو العمران فقط .
وهذا هو ملهه الفلاسفة فيما بعد ^(٣) . بل يصرح المتلقى « بأن ملهه الحراتية ناموس

(١) المتلقى : البدء ج ١ ص ١٨٦ .

(٢) ابن التديم : الفهرست ص ٤٥٨ - ٤٥٩ .

(٣) المتلقى : البدء والتاريخ ج ٤ ص ٢٢ - ٢٤ .

مذهب الفلاسفة ولم يكن يحسر أحد أن يظهر خلافهم . كما يذكر عن أحمد بن الطيب قولهم « إن للعالم علة لم تزل ، وللمدبرات سبع وأثنى عشر »^(١) . ونحن نتساءل هل أثر هذا في الإسماعيلية وهي تتادى بنفس هذا القول أم استملت الإسماعيلية مذهبها السبعى بتبناه الاثنى عشر من الفيشاغورية المحدث ، وهي أيضاً كانت أصلاً من أصول الحمرانية ؟ ثم هل نادت الحمرانية بأصلين للوجود كما ينقل المقدسى عن زرقان ؟ إنى استبعد هذا ، ولعل زرقان يخطئ بين الصابئة والحمرانية — أى الحنفية .

هذا هو مذهب الحمرانية الفلسفى — كما استخلصناه من مختلف الكتب ولكن بينيس في كتابه « مذهب اللذة عند المسلمين » — ويستنداً على نصوص في غاية الدقة — عرض للمذهب الحمرانية الفلسفى من وجهة نظر جديدة . أما النصوص التى أوردها لنا وكانت مجالاً لمناقشة لهذه الفلسفة وأثرها في فيلسوف إسلامى كبير هو محمد بن زكريا الرازى فهو : أن الحمرانية قد أثبتوا خمسة من القدماء : « اثنان حيان فاعلان ، وهما البارى تعالى والنفس . وسبب حدوث هذا العالم في الوقت الذى حدث فيه إنما هو التفات النفس إلى المهيولى التى هى القديم الثالث ، وهى متعلة لأنها تقبل الصور من وأهب الصور . واثنان لا حيان ولا فاعلان وهما الدهر المراد به الزمان ، والقضاء المراد به الخلاء » . هذا هو النص المام الذى نقله بينيس من مخطوط القزوينى الكاتبى المتوفى عام ٦٧٥ هـ والمحفوظ في المكتبة الأهلية بباريس رقم ١٢٥٤ . ثم أيد هذا النص بنفس آخر : « وأما الحمرانية فزعموا أن سبب حدوث العالم في وقت حدوثه التفات النفس إلى المهيولى على سبيل الاتفاق . الفرقة الثانية : الذين قالوا إن الأصل الذى حصل منه العالم ليس بجسم . وهم أيضاً فرقتان : الفرقة الأولى الذين قالوا : إن الجسم مركب من المهيولى والصورة وفسروا الصورة بالحجمية والتحيز . والمهيولى عمل هذه الصورة على ما عرفنا ذلك من قبل . ثم أثبتوا حدوث الحجمية وقدم المهيولى ، وهو قول الحمرانيين واختيار محمد بن زكريا الرازى » ويقرر النص أن محمد بن زكريا قال إن هذا المذهب هو مذاهب الفلاسفة الأولى الذين كانوا قبل أرسطو . أما تفصيل لمذهب الحمرانيين فهو القدماء خمسة : الله والنفس والمهيولى والدهر والخلاء لا غير ، وما عداها حادث . ثم يعرض النص بعد ذلك لشرح آراء الحمرانية ناقلًا نصوصهم في القدماء الخمسة .

أما الله فهو تام العلم والحكمة : أما كونه تام العلم فلأنه قديم وعالم بجميع الأشياء لا يعرض له سهو ولا غفلة ، وأما أنه تام الحكمة فلأن المراد بذلك أنه يفعل ما هو أليق وأحسن ويفض على المواد من الصور ما هو أليق بها ، فتأمله معناه أنه بلغ النهاية التى لا يمكن أن تكون فوقها مرتبة أخرى وأفعاله كلها تطل بالمصالح والحكمة .

ثم يفرض عن الله العقل كفيض النور عن القرص ، فهو علة موجبة لوجود جوهر مجرد عن

المواد ، ليس بمتحيز ولا في المتحيز ، كما أن فيضان النور عن قرص الشمس والضوء عن السراج والإحراق عن النار ليس بالقصد والاختيار بل بالإيجاب . وفيضان هذا الجهر من الله تعالى ليس قصداً ولا اختياراً بل إيجاباً . وهو الذي صدر أولاً عن الله قصداً ، وأما ما عداه فصدر عنه تعالى بواسطة مستنداً على الأصل أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد .

وأما النفس فهي جوهر مجرد ، ولها قديمة وعلة لحياة الأجسام ، وعليها لما إمامي على سبيل الإيجاب ، كفيض النور عن قرص الشمس ، لكنها جاهلة لا تعلم حقائق الأشياء وماهياتها ، ولا تعلم العلوم التصديقية إلا بعد أن تمارسها ، ثم أوجد الله الميول وتعلقت بها النفس ، فأحدث الله فيها الصورة . فتبينتها أو خلقها إنما حدث في الميول القديمة : ثم إن اللامر هو الزمان والمكان هو الخلاء .

ويرى بينيس أن هذا المذهب نجله دائماً عند الفيلسوف المحدث محمد بن زكريا الرازي ويقرر أن القائلين بالميول القديمة هم أفلاطونيين . وعرض مذهب الحرنائية طبقاً لهذه التصور ببيت أنها كانت مدرسة أفلاطونية مشوبة بالأفلاطونية المحدثة^(١).

ولقد تبين - خلال دراسات أخيرة عن الفيلسوف القاراني - أنه كان حرنائياً ، وأنه عاش في حران وتلقى تعاليمها^(٢).

ولقد عرف مذهب الجوهر الخمسة منحولاً لأتبادو قليس ، وقد ذكرنا من قبل أن له كتاباً عرف باسم « الجواهر الخمسة » ، وأن هذا المذهب أثر أيضاً عن الخليفة المعز القاطمي ، ومن هنا نستطيع القول بأن الحرنائية أثرت في الإسماعيلية تأثيراً كاملاً ، كما أثرت في الفيلسوف الصوفي الباطني ابن مسرة ولسرته من قبل .

أما الصابئة الحقيقية فقد نسب مذهبها إلى بوداسف ، ويقول عنه المقنعي : « بوداسف الفيلسوف كان من أهل الحقيقة ، كان علماً بالأدوار والأحوار واستخراج معنى العلم »^(٣) ، وأنه قال بأكثر من آدم^(٤) . وقد أثرت هذه الصابئة في الدروز ، فقد قالوا بأكثر من آدم ، كما أثرت في القرامطة . أما بوداسف مؤسس هذه الطائفة فيذكر عنه البيهقي « قد ظهر عند مضي ستة من ملك طهمورث بأرض الهند وأتى بالكتابة الفارسية ودعا إلى ملة الصابئين ، فاتبعه خلق كثير »^(٥) . وهنا تتصل : ما هو الفرق بين الاثنين ، إن الصابئة تعبد الكواكب وتسجد لها ، وعقائهم مزيج من يهودية ومجوسية ، و يرى أن نفوس عظمائهم هي الوطاء بينهم وبين الله ، فعبادوا أيضاً هذه النفوس . ويرى ابن خلدون « أن الكلديين خالفهم في التوحيد »^(٦)

(١) بينيس . طبع الدورة ص ٦٠ - ٧٤ .

(٢) مقال حديثي ، في مجلة (اتفاق) الرافقية ، العدد ١٢ آب ١٩٧٦ تحت عنوان « نظرية

جديدة في المنهج الشخصي لحياة القاراني وفكره » ص ٢٠ - ٢٥ .

(٣) للمقنعي : الجزء ٢ ص ٩٧ . (٤) نفس المصدر ج ٢ ص ٩٨ .

(٥) البيهقي : الآثار الباقية ص ٢٠٣ . (٦) ابن خلدون . الجزء ١ ص ١١٦ .

وله الصابئة عقيدة لها طقوسها ، وقد تكلم عنها وعن طقوسها ابن التديم . ومن هنا نصل إلى النتيجة الحاسمة : أن الصابئة عباد نجوم وكواكب ، والكلدانيين أى الحرائين هم مرحلون ، اصطلاح على تسميتهم بالخفاء كما قلت من قبل .

ولقد ترك لنا الشهرستاني وصفاً قياً عمتاً للصابئة أصحاب الروحانيات ، ثم ما بينهم وبين مذهب الخفاء أصحاب الجسمانيات من خلاف .

أما الصابئة فلذهبهم : أن للعالم صانعاً فاعلاً حكيماً مقدماً عن سمات الخلق ، ونحن بأنفسنا لا نستطيع التوصل إليه ، فلا بد أن نصرب إليه بالتوسلات المقربين له ، وهؤلاء هم الروحانيون « المقدسون جوهرأ وفلا وحالة » .

أما معنى أنهم مقدسون في الجوهر أنهم مترهون عن المادة وحركات المكان وتغيرات الزمان ، جلوا على الطهارة وفعلوا على التقديس والتسبيح لا يصون الله أبداً ويفعلون ما يأمرهم الله به . والواجب الأول للصابئ أن يتخلص من شهوات الجسد ، وأن يتهذب أخلاقياً من علاتي القوى الشهوانية والغضبية حتى يشبه أوتناسب مع الروحانيات ، فإذا تشبهنا بهم ، كانوا شفعا عند الله . وهذا التطهير والتهذب إنما هو « باكسيات » فيحصل لأنفسنا استمداد واستمداد من غير واسطة بشرية ، لا فضل لرسول أو نبي علينا . . . إننا من طبيعته وهو من طبيعتنا ، إنه من نفس نوعنا وصورتنا وادتنا ، فالصابئة إذن تكرر الأكياء واسطة بينهم وبين الله .

أما معنى أنهم « مقدسون فعلا » فذلك « لأن الروحانيين » هم الأسباب المتوسطون في الاختراع والإيجاد وتصريف الأمور من حال إلى حال ، وتوجيه المخلوقات من مبدأ إلى كمال ، يستمدون القوة من الحضرة الإلهية القلمية وضيضون للقيض على الموجودات السفلية . وهذه الموجودات الروحانية تلعب الكواكب للسمع وهياكلها . ولكل روحاني هيكل ، أو بمعنى أدق ، الروحاني للهيكلي بمثابة الروح للجسد . ومن الهياكل تحصل انفعالات ، فتحدث الموجودات متدرجة إلى أسفل .

أما أنهم « مقدسون حالة » فيقول الشهرستاني : « فأحوال الروحانيات من الروح والريحان والذلة والرحمة والبهجة والسرور في جوارب الأرباب ، كيف يتجى ثم ؟ وهم يقضون حياتهم في التسبيح والتهليل ، ويأتسون بذكر الله ، لا طعام ولا شراب ولا حياة مادية ، إنما قيام وركوع وسجود . . . حالة لا تبدل فيها من البهجة والذلة ، خاشمة أبصارهم لا ترفع ولا تطرف ، وناظرة غيرهم لا تغمض . بعض في سكون مطلق ، وآخر في حركة مطلقة . وبعضهم « كروبي » أى مقرب في عالم القيض ، وبعضهم « روحاني » في عالم البسيط . ومن العجب أن الشهرستاني هنا يستخدم ألفاظ الصوفية فيضفيها عليهم ، ولعله قد لاحظ ما بين الاثنين في التصور الروحي العام . . . ثم أمر آخر : نحن أمام أخطر أنواع الغفوس .

ثم يضع الشهرستاني مقارنة بين الصابئة والحنفاء : الأولون منكرو الرسل والرسالة والأنياء والثنية ، والآخرين مثبتوها . فالروحانيات عند الصابئة كما رأينا أبدعت لا من شيء ولا من مادة ولا من هبول ، وهي كلها جوهر واحد ، وجوهرها أنوار محضة لا يتألفها ظلام ، وهي من شدة نورها لا يدركها الحس ولا يتألفها البصر .

أما الإنسان فهو مركب من العناصر الأربعة ، ومركب من مادة وصورة ، والعناصر متضادة ومزدوجة بطبيعتها ، والمتضاد اختلاف ، والازدواج فساد ، فالروحاني أعلى من البشري .

ولكن الجسمانيين يردون على هذا بأننا كيف نصل إلى الروحاني إذا كان الحس والبصر والعقل والتأليف لا يتألف إلا بد من جسماني ليفعل هذا لنا . ثم كيف يقارن الصابئة بين الروحاني المجرد وبين الجسماني المجتمع (أي المجتمع من خير وشر) ؟ لا بد لكى تكون المقارنة صحيحة أن تكون بين الروحاني المجرد والجسماني البحت ، أى بين الملك وبين النبي . وهنا يقول الحنفاء : « إنا نحتاج في المعرفة والطاعة إلى متوسط من جنس البشر ، تكون درجة في الطهارة والعصمة والتأيد والحكمة فوق الروحانيات ، مماثلنا من حيث البشرية ، وبمايزنا من حيث الروحانية ، فينتقي الرحي بطرف الروحانية ، ويلقى إلى نوع الإنسان بطرف البشرية »^(١) .

تلك صورة أو مثال موجز للوصف الطويل الرائع الذي قلناه لنا الشهرستاني عن الخلاف بين الحنفاء والصابئة . ولقد تنبه الدكتور أبوريطة أيضاً إلى الأهمية الكبرى للصابئة والحنفانية في دراسة مصادر الفكر الإسلامي وبخاصة عند الكندي^(٢) . وأضيف أنا إلى هذا : أنه يوجد الآن ، وفي عصورنا هذه نموذج حي لفرقة صابئة ما زال أفرادها يعيشون حتى الآن في العراق . ويعرفون أيضاً باسم نصارى يحيى ويؤمنون يحيى كالمسيح الجديد . وينكرون نبوة عيسى أشد إنكار . وينبئ علينا لكى نعرف حقيقة هذه الفرقة القريبة في نوعها ، التى تعيش الآن في جزء من أجزاء وطننا العربي ، أن قوم بدراسة شاملة متعمقة في تاريخ الصابئة بنوعها : الحنافية والروحانية : وقد ناقش علماء الإسلام الصابئة أشد نقاش وحاربوا عقائدها أشد الحرب .

٥ - المذاهب الحنفية :

والمذاهب الأخيرة التى عرفها المسلمون هي مذاهب الحنف . اتصل المسلمون بها عن طريق البصرة سواء من فارس أو من الهند . انتشر السنديون في البصرة وغيرها : ثم نقلت آراؤهم

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ج ٢ ص ١٠٨ - ٢٣٠ وأيضاً ص ٦٠ .

(٢) الدكتور أبوريطة - رسائل الكندي الفلسفية ج ١ ص ٣٨ - ٤٢ .

وكتيم من القارسية ومن السنسكريتية ، وتصلى مفكرو الإسلام لم . ولدنا قصة معمر بن عباد السلمي عالم المحترلة الكبير ، ويسته إلى الهند لمناقشة علمائها في الأديان .

وقد أعطانا صاحب القهرست قوائم بأسماء كتب الهند في الطب ، الموجودة بلغة العرب ، وأسماء كتب الهند في الأسفار والخرافات ^(١) ، ثم تكلم عن الملل والمعتقدات الهندية ، وقرر أنه قرأ في كتاب ملل الهند وأديانها : حكى بعض المتكلمين أن يحيى بن خالد البرمكي بعث برجل إلى الهند ليأتيه بمقايير موجودة في بلادهم وأن يكتب له عن أديانهم ، فكتب له هذا الكتاب . وقرر أن الذي غنى بأمر الهند في دولة العرب هو يحيى بن خالد وجماعة البرامكة ، وقرر اهتمامهم بأمر الهند وإحضارهم علماء طبها وحكامها ^(٢) ، ثم تكلم عن أسماء مواضع العبادة عندهم ، وصفة البيوت ، وحالة البلدة .

وقد اختلف في معنى « البلدة » ومعنى جمع « بد » ، وأصل معنى « بد » : هل هو الصنم الذي تنسج إليه عبادة الهنود ؟ هل هو صورة الباري أو هو صورة رسوله ؟ أو هو صورة « يوداسف الحكيم » أى صورة بوذا صاحب المذهب البوذي ؟ .

ومن العجب أن لكلمة « البد » تاريخاً في الإسلام . إن أعظم صوفية الإسلام على الإطلاق « عبدالحق بن سبعين » قد تأثر بفكرة « البد » وكتب كتابه المشهور تحت اسم « بد العارف » . وقد اختلف الباحثون في معنى « البد » ، ولكنى أعتقد أن ابن سبعين تأثر خطأ البوذية ، اسماً ومعنى ، في هذا الكتاب ، والمسألة تحتاج إلى تحقيق أدق . وقد ردد تلميذ لابن سبعين « أبو الحسن الششتري » كلمة البد أيضاً في شعره فيقول :

« والإنسان هو بد » ^(٣)

وقد عرف المسلمون فكرة التناسخ عن الهنود ^(٤) ، وكتبوا الكتب الكثيرة في نقضها في وقت مبكر . ونرى بعض شراح الفقه الأكبر المنسوب للإمام أبي حنيفة ينقضونها . كما عرفوا السمنية ، وقالوا إن نبيها « يوداسف » وقد رأينا من قبل كيف نسب للصابئة عقائدهم أيضاً ليوداسف . وقد قسم المقلسي طوائف الهنود إلى السمنية المعطلة والبراهمة الملهدة ، ونسب التناسخ إلى السمنية .

(١) ابن التميم . القهرست ص ٤٣٥ ، ٤٣٨ ، وابن أبي أصيبعة . طبقات الأطباء ج ٢

ص ٢٢ .

(٢) ابن التميم . القهرست ص ٤٩٨ .

(٣) أبو الحسن الششتري - اللبديون ص ٢٠٨ .

(٤) انظر المقلسي : البه والتاريخ ج ١ ص ١٩٨ وانظر أيضاً ج ٤ ص ٨ - ١٩ .

وقد نقل لنا أبو الريحان البيروني (المتوفى سنة ١٠٤٨هـ - ١٠٤٨ م) عقائد الهند وطلها ونحطها في كتاب «تحقيق ما للهند من مقولة» مقولة في العقل أو مرذولة». وقد أشار البيروني إلى أن مذاهب الهند قد عرفها المسلمون من قبل، ولكنه في كتابه هذا يشرحها شرحاً موضوعياً. كما أنه قرر أن الكتب التي كتبت في الموضوع من قبل كانت «كتب حجاج ومجادلة»، ومن هذا نستنتج أن المسلمين جادلوا وناقشوا المذاهب الهندية. ويحاول البيروني أن ينسب الصوفية إلى المنود وكذلك ينسب إليهم التصاري و«تقارب الأمر في جميعهم في الحلول والاتحاد»^(١) كما أنه يذكر أنه ترجم إلى اللغة العربية كتابين من كتب عقائد المنود أحدهما في المبادئ وصفة الموجودات، والثاني في تخليص النفس من رباط البدن.

ويقرر البيروني أن عداوة الطائفتين الكبيرتين من المنود - البراهمة والهند - للمسلمين عداوة قاتلة، وأنهم لا يعترفون للمسلمين بفضل ولا يعلم. يقول: «إنهم يمتدحون في الأرض أنها أرضهم، وفي الناس أنهم جنسهم، وفي الملوك أنهم رؤسائهم، وفي الدين أنه تعاليمهم، وفي العلم أنه ما معهم، فيعرفون ويقتربون ويعجبون بأنفسهم فيجهلون... إنهم إن حدثوا يعلم أو عالم في خراسان وارس استجهلوا الخبر ولم يصدقوه للألفة المذكورة ولو أنهم سافروا وخالطوا غيرهم لرجعوا عن رأيهم». ويعلن البيروني في مواضع عدة أنهم مجتمع مغلق انطوي على نفسه وحاول بكل الوسائل أن يتعد عن غيره من المجتمعات، ويدهش أن قلعهم لم يكونوا كذلك، فيذكر عن يراهم: «أنه يقول حين يأمر بتعظيم البراهمة «إن اليونانيين - وهم أنجاس - لا تخرجوا في العلوم وأنافوا فيها على غيرهم، وجب تعظيمهم» فما عسى أن نقول في البراهمة إذا حاز إلى طهارته شرف العلم؟!». ويقرر البيروني أن المنود «كانوا يعرفون اليونانيين بأن ما أعطوه من العلم أرجح من نصيبهم»، ويدين تجربته الخاصة فيهم: «لني كنت أقف من منجمهم مقام التلميذ لجمعي فيا بينهم وقصوري عما هم فيه من مواضعهم، فلما اعتنيت قليلاً لها أخذت أوقفهم على الملل، وأشير إلى شيء من البراهمة، وألوح لهم الطرق الحقيقية في الحسابات، فانفأوا على متعجبين وعلى الاستفادة متهاقين: يسألون عن شأنته من الهند حتى أخذت وأنا أريهم مقاديرهم وأترع عن جلبهم مستكفراً، فكادوا ينسبونني إلى السحر».

ثم يقارن بينهم وبين اليونانيين في الجاهلية قبل ظهور المسيحية، فرأى أن خواص اليونانيين يشبهون خواص المنود في النظر، و«عوام الأولين يشبهون عوام الآخرين في عبادة الأصنام. ولكن اليونانيين فازوا بالفلاسفة الذين كانوا في ناحيتهم، حتى تحقوا لهم الأصول الخاصة دين العامة»^(٢) «ولم يك للهند أمثالهم ممن يهلب العلوم، فلا نجد للهند علم خاص كلام إلا في

غاية الاضطراب وسوء النظام ، وشوياً في آخوه خرافات العوام من تكثير العدد وتعبد المبد ، ومن موضوعات النحلة التي يستقطع أهلها فيه المخالفة ، ولأجله يستولى التقليد عليهم . إلى لأشبه ما في كتبهم من الحسابات ونوع التعاليم إلا بصف غلط بخزف أو بدر مجزوع يعبر ، أو بمها مقطوف بحصى ، واجتسان عندهم سيان ، إذ لا مثال لهم لمعارض البرهان ^(١) فهم إذن لم يعرفوا البرهان ، أو بمعنى أدق لم يصلوا إلى المناطق ، ولم يضعوا النظرية العلمية كما فعل اليونان ، ولذلك لا أثر لهم في الفلسفة أو في علم الكلام ، إنما كان أثرهم في التصوف . وقد عرفت فيما البرهانية للمسلمين ، وبهنا عرف المسلمون وحدة الوجود عن هذا الطريق — طريق الهند — كما عرفوا من طرق أخرى . وانتقلت إليهم طريقة اليرجاء ، وقد كان مسلكها في السيطرة على النفس البشرية والاتصال منها إلى الحقيقة الكلية . . . الفناء في الله . وعرف المسلمون الطريقة الحينية من رهبان المسيحيين . ويلهب بعض مؤرخي الفكر الإسلامي إلى أنها أثرت في زهاد المسلمين . وبلغنا طريقة تلذيب للجسد والنفس وتختلف عن اليرجاء في هذا . ويلهب البعض إلى أن اليرجاء والحنينا قد أثرتا في أبي حامد الغزالي . والحنينا تلعب أيضاً إلى ملهب الجوهر الفرد ، وقد ذهب المسلمون إلى وجود ما يشبه ملهب الجوهر الفرد عند الخنود . ثم عرف المسلمون ملهب البوذية وطريقها في الخلاص ، والفناء في الراتانا ١١ . هل كان لهذا كله أثر في المسلمين ؟ .

إن ملهب الجوهر الفرد عند المسلمين لا يتصل بملهب الخنود ، إن له قوامه الخاص . وصلته بالنظرية الإسلامية في القدرة الإلهية ، إنه فرع عن القدرة الإلهية : إذا كان الله قادراً على كل شيء فهو قادر على تخريق الجسم حتى ينتهي إلى مقلد لا تأليف فيه ولا اجتماع قط ، أي ينتهي إلى جزء لا يتقسم . أما أن الحينية قد أثرت في زهاد المسلمين الأوائل ، فهذا خطأ : إن زهاد الصفاية — وقد بلغا بعضهم إلى تلذيب النفس حقاً — لم تصل إليهم الحينية في أية صورة . كان تلذبيهم للنفس ناشئاً عن شفاية و النفس الواهمة و غلواها في تصور الخطيئة . لقد ربط بعضهم بنفسه إلى سارية المسجد فيظ الصيف ويحت ناره الحرة المسترة ، أو فروا إلى البادية فراراً من ذنوبهم وتكفيراً عن خطيئات نفسية أو مادية ، خوفاً من عذاب الله ، لا آملاً في العودة إلى الله — الذات الكلية — أو المحور في الوجود العام . . . لم يعرف المسلمون هذا على الإطلاق في عهد زعمهم .

أما أن البصرة قد تلقت بعد ذلك مذاهب الخنود الصوفية من حلول واتحاد وفناء وغيره من تصورات صوفية ونقلت بها إلى قلب التصوف ، فنحن لا نستطيع أن نؤيده أو ننكره . .

(١) البيروني : تحقيق ما لهته . ج ١ ص ١٧ ، ١٨ .

(٢) البيروني : تحقيق ما لهته : ج ٣ ص ١٩ .

حتى يكتب تاريخ التصوف كاملاً . ولكن حقائق التصوف كما قلت تنقسم إلى قسمين :
 تصوف سني وتصوف فلسفي . أما الأول فنشأ من القرآن ومن السنة ، وبهما سار وتطور .
 والتصوف الفلسفي أخذ من كل المذاهب وزجها وخلطها . أما الأول فيمثل الإسلام ، وهو
 تفسير ذوق للإسلام ولصديقه الكبيرين : القرآن والسنة . وأما الثاني فنصير دخيل لا يمت
 للإسلام ولا للمسلمين بصلة .

ولقد وقف الإسلام أمام غنوص الشرق سواء أكان فارسياً أم هندياً ، كما وقف أمام
 غنوص الغرب — الأفلاطونية المحدثة — موقف العداوة والبغضاء ، مجالدها أشد مجالدة وأعنف
 جهاد .

تلك هي القوى التي تجمعت وزحفت على الوحي . . . الوحي الإلهي الآتي من مكة ،
 محاولة إقشاف دورة حضارته ، تقارعه وتصارعه بكل ما ملكته من وسائل وما أوتيت من حيل ،
 وظنت أن من البساطة بمكان أن تلمس ما أتى من أعلى واستكن على جبال مكة . . .
 ولم يحدث هنا إطلاقاً . . . لقد بقي القرآن .

الفصل الخامس

العوامل الداخلية لنشأة الفكر الإسلامي الفلسفي

قلنا إن القرآن حدد ميثاقزيقاه ولفزيقاه ولعبه الإنسانى ، ولم يطلب من المسلمين تجاوز هذا المنهج الفلسفى للتكامل ، ولكنه دعاهم إلى معاناة الحياة واكتشاف مناهج تقدمهم فى دروبهم وأقبلت العوامل الخارجية تهز كيان البنيان ، ولكن لا أحد يستطيع أن ينكر انتفاضات البنيان الداخلية ، وشوقه نحو فكر إسلامى أصيل . أو بمعنى آخر : إذا كانت هناك عوامل خارجية لقيام فلسفة خارجية أصيلة ، فهناك أيضاً عوامل داخلية . وأهم هذه العوامل وعلى أهميتها فى الترتيب هى :

١ - العوامل اللغوية .

٢ - العوامل السياسية .

٣ - العوامل الاقتصادية .

١ - العوامل اللغوية

هل من الممكن أن نجد فى أساس الفكر الإسلامى التفسير اللغوى : أو بمعنى أدق هل محاولات المسلمين الفلسفية الأولى إنما هى كانت محاولات تفسيرية لغوية للكتاب والمحدث ، بل للجزئيات والكليات المطروحة عليهم . حدث بلا شك اختلاف فى التفسير كان مرده إلى اختلافات لغوية تفسيرية حول تصورات قرآنية وحديثية . انخطفوا فى المفهوم اللغوى للآيات المحكمات والآيات المتشابهات ، وبلا شك نشأ عن هذا التجسيم والتنزيه . انخطفوا فى تفسيرات لغوية فى القضاء والقدر ، فشأ عن هذا الجبر والاختيار . انخطفوا فى تفسيرات لغوية حول المؤمن والفاقر ، والكافر فشأ عن هذا مشكلة المنزلة بين المتزلاتين . انخطفوا فى معنى الخروج والإرطاء والاعتزال فشأ عن هذا أصل من أصول المسلمين : هو الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر - انخطفوا فى الأسماء والأحكام ونشأ عن هذا المعتزلة . هل كان تكون الفرق الكلامية . بل المذاهب الفقهية أيضاً ناشتاً عن اختلافات فى البنية اللغوية الصادرة عن هذا المجتمع الجديد . إن الموضوع لى حاجة إلى بحث أوسع وأخطر . قد يكون من المحتمل إذا بحثنا الأمر

من هذه الوجهة من التفرع أن نرد الحياة العقلية الإسلامية كلها ، إلى تفسير لغوي أو فيلولوجي أو بمعنى أدق إلى العوامل الداخلية لبنان هذه الأمة الإسلامية التي تعددت أجناسها بين عرب أقحاح ، هم مختلفون في بنياتهم القوية ، وبين مهجتين ومولدين تناولوا هذا البيان اللغوي واختلفوا فيه وعليه أيضاً أشد الاختلاف .

٢ - العوامل السياسية

هل يمكن النظر إلى قيام فلسفة إسلامية من وجهة نظر سياسية . إننا نعلم أن المسلمين بعد وفاة النبي (ص) . قد اختلفوا سياسياً . ثم بقي الاختلاف كامناً حتى مقتل الخليفة الثالث وعمرته - كما هو معروف - انفجرت الخلافات السياسية وفي أثرها تكونت المذاهب . إن الشيعة يفرقها المختلفة وبفلسفة هذه الفرق فلسفة عارمة ، متعددة التواحي في صورتها الاثنا عشرية أو الإسماعيلية أو الزيدية ، إنما نشأت وتطورت نتيجة لأصل سياسي ، بل إن المذاهب اليونانية والفنوصية إنما انقلبت في فلسفة الشيعة لتدعيم فكرة الإمام المعصوم ، واستغلست كل حجة فلسفية من قبل ومن بعد لتدعيم أصل سياسي ، ونحن نعلم أيضاً أن الخوارج بطوائفها المتعددة إنما نشأت عن عامل سياسي ، والمعتزلة في نشأتها سياسية وهي في تطورها كذلك . بل إنها في عهد أبي المزبل العلاف انقلبت فرقة سياسية سرية ، ثم لما الانتصار حين استولت على السلطة لمدة طويلة من الزمان . وفسر الإرجاء نفس التفسير ، فمن وجهة نظر بعض الباحثين ، كان الإرجاء أداة سرية لخلمة الأمويين ومحاولة لتبرير وجودهم كمتصين الخلافة الإسلامية : بل قيل إن الفلاسفة المشائية نفسها قد جلبت إلى العالم الإسلامي لتدعيم طرز من السياسية ، والقاراني مثال صادق على هذا . وأغلب ما حدث في تلويخ المسلمين من غزوات حيوية فكرية أو ثروات حيوية فكرية - إنما انقلبت إلى ثورات سياسية : الكيسانية وخليفها القرامطة . الشيعة الإسماعيلية وخليفها الدولة الفاطمية ، الزيدية وخليفها دول الزيد في المغرب وفارس واليمن ، لسنا نحصى هنا أثر العامل السياسي في قيام الفكر الإسلامي ، ولكن هذا العامل كسابقه يحتاج إلى بحث أطول وأشمل .

٣ - العوامل الاقتصادية

وهناك نظرة إلى اعتبار العامل الاقتصادي هو سبب نشأة الفرق الإسلامية وبالتالي نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام . فقد كان الاقتصاد إلى حد كبير أو بمعنى أدق شعور الطبقات المحرومة في عهد عثمان داعياً إلى قيام التشيع والتفات جماهير كبيرة من الفقراء حول علي بن أبي طالب . نشأة الفكر - أول

ابن أبي طالب . وتتل هذا بصورة صادقة حين سوى على بين أغنياء الصحابة ، وقراء المسلمين لما دعا الزبير بن العوام وطلحة بن عبيد الله إلى الإضاضة ضد على وإثارة الحرب الأليمة ضده . ثم يقال أيضاً إن أساس قيام الكيسانية وهي حركة كبرى في تاريخ الإسلام تفرغ عنها ثورة القرامطة وثورة الزنج إنما كانت بسبب تسوية المختار بن أبي عبيد بين العرب والموالي في العطاء . وفي بعض النماذج التي وصلتنا عن نشأة المعتزلة القديمة أن أساس قيام المعتزلة كان عاملاً اقتصادياً هو عدم رعاية السلطان لأموال بيت المال . وعدم توزيعها بين المسلمين بالتساوي ويعمل نشأة القدرية نفس التحليل وتذكر فيما بعد عبارة معبد الجهنى المشهورة : « إن هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين ويأخذون أموالهم . ويقولون إنما تجرى أعمالنا على قدر الله » كانت هذه العبارة أساس منهج حرية الاختيار في العالم الإسلامي وهي التي نشأت عنها المعتزلة فيما بعد . لست أود أن أقوم باستقراء كامل لهذه الترهات ، ولكن من الخطأ أن نفرد عاملاً من هذه العوامل عن العامل الآخر . إن من الأولى أن نقول إن البنيان قد أقيم وأساسه إسلامي بحت ، ثم بدأ البنيان يتزو نزواته الحيوية ، ويثور ثوراته الداخلية ، وجبت عليه في الآن نفسه أحاصير العوامل الخارجية ، خلال هذا تكوّن الفلسفة المسلمة والفلسفة الإسلامية . الأولى من اتقداحة باطنية ، والثانية أمشاج من فلسفات خارجية مع عناصر إسلامية — الفلسفة المسلمة إنما هي تعبير عن هذا المجتمع الإسلامي ، والفلسفة الإسلامية إنما هي ظرف عمل قامت به مجموعة من الإسلاميين انفصلت فكرياً عن هذا المجتمع .

الباب الثالث

البواكير الأولى للحركة العقلية الإسلامية

الفصل الأول

الفقهاء وعقائدهم الكلامية

انتشر المسلمون في الأرض ، فغزوا شمالاً وجنوباً وشرقاً وغرباً من بينهم الحرام ، وعلت أعلامهم في كل مكان في أمد قليل . وكانت ألسنتهم تتلذذ بالقرآن ، وأذانهم تصيح السمع له ، ولكن أقبلت الدنيا عليهم ، فشغل الكثيرين بها ، ثم ما لبثوا أن اختلفوا عليها ، وأراد كل أن يشرع لنفسه ولهجه في الحياة . وكانوا يواجهون العالم كله ، العالم الذي قصره وغلبوه بالقرآن وبسنة محمد صلى الله عليه وسلم . . . وعلموا ما كانوا يملكون ، فالتجهوا إلى القرآن وإلى السنة يأملون فيها ويستخرجون الحقيقة ، وبالقرآن أيضاً يناطون الأمم : أما عريقة في الحفارة ، واسعة في الفكر ، متمكنة في الجدل .

التجهوا إلى القرآن — كما قلت — يقرأونه ويحفظونه ، و « القرآن حمال أوجه » يعطى لكل الوجه الذي يريد : . . . ومن هذا التبرع وعلمنا التفكير في أحماق النص الإلهي ، بدأ الفكر الإسلامي . اختلفت الطرق بالناس ولكن الأصل واحد هو : القرآن .

والحياة الإسلامية كلها ليست سوى التفسير القرآني : فن النظر في قوانين القرآن العملية نشأ لفقته . ومن النظر فيه ككتاب يضع المبتازيقاً نشأ الكلام . ومن النظر فيه ككتاب آخرى نشأ الزهد والتصوف والأخلاق . ومن النظر فيه ككتاب الحكم نشأ علم السياسة ومن النظر فيه كلغة إلهية نشأت علوم اللغة . . . إلخ . وتطور العلوم الإسلامية جميعها إنما ينبغي أن يبحث في هذا النطاق : في النطاق القرآني نشأت ، وفيه نضجت وقرعرت ، وفيه تطورت ، وواجهت علوم الأمم تقليدها أو تتركها في ضوئه .

كان عهد حيوان مدخلا لأفكار غلاظ دخلت إلى المسلمين ، ولم يكن لثمان أو لضعفه دخل في كل ما حدث . . . كانت الحوادث تتلاحق والحياة الإسلامية تنقسم ، وأمام شق

تدخل الإسلام . كان المعتزك الجديد . خلافة عثمان ، وكانت هذه الخلافة — كما نعلم — الثالثة . وقد أحس قلة من خلص الصحابة أن الأمر نزع من على للمرة الثالثة ، وأنه إذا كان الأمر قد سلب منه أولاً لكي يعطى للصاحب الأول ، ثم أخذ منه ثانياً لكي يعطى للصاحب الثاني ، فقد أخذ منه ثالثاً لكي يعطى لشيخ مناهلهم لا يحسن الأمر ولا يقيم العدل . . يترك الأمر لبقايا قريش الضالة . وحقاً إننا لا نجد في ذلك الزمان — السنوات الأولى من خلافة عثمان — تنازلاً واضحاً ، ولكن نجد نهوضاً كبيراً لحركة عقلية مقبلة ، يشتد فيها النقاش .

وما لا شك فيه أن هؤلاء الجماعة من خلص الصحابة وزهادهم كانوا يتأملون الأحداث في السنوات الماضية بعد وفاة الرسول صلوات الله وسلامه عليه وينظرون هل بدت شقة خلاف بين عهدهم وعهد الشيخين ، أو بين عهدهم وعهد الرسول ؟ لم يكن ثمة خلاف كبير ، فالشيخ الثالث قائم على القرآن ، متبع لسنة النبي العظيم ، ولقد ذهب رسول الله وهو عن عثمان راض ، وذهب الشيخان الكبيران وهما عن عثمان راضيان . بل وهذا رأي الأمة وعالمها ، بل السيد الذي طالب الحق ، هو أيضاً راض عن الشيخ الثالث ، فعلام إذن الخلاف ؟ .

ولكن جمهور الناس لا يرضى ولو رضى القلائص من صحابة الرسول . وحتى إذا قام الخلاف على « الكتوز » بين عثمان وأبي ذر ، وبين أبي ذر وعروة حاكم الخليفة على الشام — أطاع الصحابي الجليل وذهب إلى الرينة متغياً ، معلناً أنه يطيع صاحب الأمر ولو كان عبداً من الأحباش . وإنه يلعب إلى هلاك لكي يموت « أمة وحده » معلناً أن بشارة الرسول بسبيل التحقيق . ولكن جمهور الناس لا يرضى ، وشتات من اليهود — قد آمنوا ثقاقاً — لا يرضون . سواء أكان عبدالله بن سبأ حقيقة تاريخية أم لم يكن ، فقد كان — لليهود المستسلمة دخل في القرن . . . وقامت الفتنة . .

وحين تولى « رأيي الأمة » الأمر اختلف عليه المسلمون ، هذا من شيعة وهذا ليس من شيعة ، وضربوا يضاربون بالسيف ويضاربون بالسان ، وتعدلت المسائل وتشابكت . فأما شيعة على فقد كان منهم من أجبه عن يقين وإيمان ، صاروا في ركب الإمام وهم على إيمان مطلق بأنه الأثر الباقي لحقيقة الإسلام الكبرى . وكان منهم من أجبه فتنة ، افتتوا بالسيد الإثاري ، بطل مكي ظهر في مطلع النبوة يؤمن بحقيقتها ويقف بجانب السيد العظيم — محمد رسول الله — أمام مشيخة قريش جميعاً . . ثم بنام في مكان النبي ، في فراشه ، حين تركه مهاجراً . ثم أسطورة القتال في جميع مواقع القتال ، ثم فتحات العلم ، يلقيها إليه محمد صلى الله عليه وسلم . . وينادي الرسول فيهم : « أنا مدينة العلم ، وعلى بابها » ، ثم يستمعون إلى حديث غدير خم : وإلى حديث الكساء . وإلى هؤلاء أتى اليهود المستسلمة ، ووايد القوم الضاغين على الدين الجديد . بأفكار القداسة والعصمة والخلالة محاطة بآمن محمد صلى الله عليه وسلم ،

وقيلها الجمهور الكبير . وبجانب هذا : « العناية » و « الأموية » الذين كرهوا الإسلام أشد الكرامية ، ولتألت صلورهم بالحقد الذين نحو رسول الله وآله وأصحابه . . كرهوا أبابكر وعمر كما كرهوا علياً سواء بسواء ، ولكن ولتهم الفرصة فقط حين قتل عثمان . ويامم الشيخ الشهيد ، وأمام جمهور الشام ، قاموا يعلنون أنهم إنما يتضربون لدم صاحب من أصحاب رسول الله معنى رسول الله وهو عنه راض ، وضى الشيخان وهما عنه راضيان ، قد أحدرمه ، وهم أوليائه . وخلدع أهل الشام حقاً ، وتبعوا الكذب والخذاع ، ولم يعلموا حيثئذ أن من يتمسكون بالشيخين كانوا أشد أعداء الشيخين ، وأنهم خضعوا لهما خلال حكميهما خوفاً من سطوة المسلمين ، وتمكيناً فقط لأعدائهم في المجتمع الجديد ، وقد كانوا بالأمس فقط « الملقاء » و « المؤلفة قلوبهم » . . .

وظهر الخوارج ، يعلنون أن الحكم لله - لا للرجل ، وضاع الحق ، وقُل « على » ، وتول الحسن أمر خلافة المسلمين بعد أبيه ولكن معاوية الكريه كان له المرماد . وآخر الأمر بايع الحسن معاوية . رأى جماعة من أصحاب الحسن بن علي عليه السلام أن معاوية ابن قريش الثاني يتحكم في أعتاق المسلمين ، فاعتزلوا الجماعة كلها واقطعوا لعلهم والعبادة ، يقرأون القرآن ويتدبرونه ، وينظرون الخطب الجسيم السياسي ينزل بيلاد الإسلام فلا يهتمون به ولا يجهون له . ومن هنا نشأ اسم « المعتزلة » الذي سيطر فيا بعد على تلك الفرقة العقلية المشهورة^(١) .

وفي وسط هؤلاء المعتزلة عن الناس . ظهرت أول مدرسة فكرية في تاريخ الإسلام ، وهي مدرسة محمد بن الحنفية الابن الثالث لعل بن أبي طالب ، وأكثر أولاده علماً ومجتباً وفضلاً ، وقد عبر عن هذه المدرسة باسم المكتب ، ولم يتنبه الباحثون إلى أهمية هذه المدرسة الأولى ، بالرغم من أهميتها ، وبالرغم من أنها تفوق مدرسة الحسن البصري في آثارها في أفكار المسلمين حيثئذ ، ولم يتنبه الباحثون أيضاً إلى أن نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام إنما كان في المدينة ، حيث ازدهرت تلك المدرسة ولم يكن في البصرة ، ولن نعرض الآن لشخصية محمد بن الحنفية ولا لأهميته في تاريخ التشيع ، ولقد قلنا هذا في الجزء الثاني من نشأة الفكر ، ولكن حسبنا الآن أن نقول : لقد صور محمد بن الحنفية في صور مختلفة ، فهو عند أهل السنة عالم من علماء أهل البيت ، بل أكبر علمائه ، سار على السنة ولم يخرج عليها ، وعاون على تهذيب الفتن الكبرى التي أعيت كاهل المسلمين ، وحطمت وحطمتهم ، وقسيت في أعقبي التكيات التي حدثت لهم ، في أول تاريخهم في هذه الحياة ، فهادن بنى أمية وبايعهم ، حقاً للعلماء ، وتخليصاً للمجتمع الإسلامي من ظلم بني أمية وعسفهم وجورهم ، وهو عند الشيعة المعتدلة ملهم حركة المختارية وأستاذ المختار بن أبي عبيدة ، وهنا انتقم لآل البيت من مقتل أخيه الحسين ، وهو عند غلاة الشيعة ، مؤسس الكيسانية وهي فرقة غنوصية غير المختارية ، اعتبر محمد بن الحنفية

(١) أبو الحسن للعللي : التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع . ص ٢٨ .

مهلبها الغائب ، ولقد عاشت الكيسانية خلال التاريخ وتطورت أعنف تطور ، ويتسبب إليها القرامطة وغيرها من فرق ، كان لها شأن كبير في العهد العباسي ، وبالتالي في تاريخ الإسلام كله ، وهما الآن أنه كان في مكتب محمد بن الحنفية أو في ملوسته في المدينة ابتداء الإمامان أبو هاشم عبدالله بن محمد بن الحنفية (المتوفى عام ٩٨ هـ) والحسن بن محمد بن الحنفية (المتوفى عام ١٠١ هـ) .

أما أولها : أبو هاشم ، فقد صور لنا في رواية على أنه غوصي قائم ، وقد بحث هذه الصورة بحثاً وافياً في كتابي نشأة الفكر الفلسفي - الجزء الثاني - .

وصورته لنا المعتزلة على أنه منشي الاعتزال في المدينة ، وفي مكتب أبيه إليها يقول الكمي « وكان واصل بن عطاء من أهل المدينة . ربه محمد بن علي بن أبي طالب وعلمه وكان مع ابنه أبي هاشم عبدالله بن محمد في الكتاب . ثم صحبه بعد موت أبيه صحبة طويلة » (١) ويردد هذا صاحب المنية والأمل « أبو هاشم عبدالله بن محمد بن الحنفية ، وهو الذي أخذ عنه واصل وكان معه في المكتب ، فأخذ عنه وعن أبيه » (٢) .

فنشئ الاعتزال - طبقاً لهذه الرواية هو أبو هاشم عبدالله بن الحنفية ، ووطن الاعتزال - طبقاً لهذه الرواية أيضاً هو المدينة لا البصرة .

أما ثانيهما : فهو الإمام الحسن بن محمد بن الحنفية (المتوفى عام ١٠١ هـ) . شخصية من أهم شخصيات الفكر الإسلامي الأول .

ويذكر عبد الجبار : لم يكن الحسن بن محمد بن الحنفية مخالفاً لأبيه وأخيه إلا في شيء . من الإرجاء أظهره (٣) ، وقد كتب أول كتاب في العقائد في الإسلام « وهو كتاب في الإرجاء » .

وكان أكبر تلامذته غيلان بن مسلم النعشقي : فقد حمل عنه الإرجاء في الشام - كما أن الإمام أبا حنيفة الثعمان قد تأثر به ، وإنه لم يكن قابله وتعلم عليه ، فقد نقل إرجاء الحسن إليه ، وورده أبو حنيفة كما هو :

وقد كان لكتاب « في الإرجاء » أثر كبير في العلم الإسلامي . تلك هي المدرسة الإسلامية الفكرية الأولى التي خرج أكبر رواد الفكر الإسلامي الأولين منها . نشأت في المدينة وكانت المدينة تعيش في شظف من الحياة ، وصيفة مريرة قاسية ، وكأنها نأت عن كل ما حواليا .

(١) البليخي : الكمي : كتاب المقالات في كتاب فضل الاعتزال ولبقات المعتزلة (تحقيق المرحوم الأستاذ فتاود سيد) ص ٦٤ . (٢) ابن المرتضى : المنية ... ص ١١ . (٣) القاضي عبد الجبار : فرق المعتزلة ص ١١ .

ولكنها كانت تجلج في باطنها مرارة وغيثان . ولم يفهم أمير الأمويين هذا . إنه لم يعرف في هذا الحين - أنه خلال الرماد وبض النثر - لم يدرك هذا إلا آخر الأمر . أما في البصرة في ذلك الوقت فكانت عين أمير المؤمنين تنظر وأذنه تستمع شيئاً واحداً : مدى سحق الأقوياء من أهل البصرة أو رضائهم عن بني أمية . تستمع فقط مدى ولاء هؤلاء الأغنياء - سواء باختيارهم أو قسراً - لخليفة دمشق ، وكان خليفة دمشق غارقاً لأذنيه في جاهليته الأولى ، بين جواريه ومغانيه وملاهيهِ وطريقه يرتكب الكبائر سرّاً أو علانية ، ويعظم في بناء المجتمع الإسلامي الخلق كما حطم بنائه السياسي والاقتصادي . وظن خطأ أنه حلل المجتمع الإسلامي ، وأنه أشاع الفاشية بين الناس ، فساد واهتهم إلى الخمر والنساء والزنا والمعادية والشاذة وأنه أنهكهم - بما حملهم من أوزار ونطايا : وبهذا يسهل عليه حكمهم : ظن خطأ أن الناس على دين ملوكهم وأنهم لا يفعلون غير ما يفعل ولا يأثمون إلا بما يأمر :

والمجتمع نزواته الحيوية - كما قلت - وكانت أول نزوات هذا المجتمع نشأة الحلقة الزاهدة والمدرسة الكبرى ، التي خرج رواد الفكر الإسلامي منها . ولهذا تفسير أيضاً جماعة من خلص التابعين أن الأمر ليس لهم ، وأن الدنيا تنيرت بهم وطلمهم ، وأن شرع الله - وشرع الله هو الواقع الذي انتظم على الأرض لسعادتهم لا لشقايتهم - لا يابه به حاكم ولا محكوم .

المباحث القلورية الأولى

عاد محمد بن الحنفية إلى المدينة بعد أن عانى من الأحداث السياسية ما لم يعاينه بشر من قبل . رأى مصرع أبيه في الكوفة ثم مقتل أخيه الحسن في المدينة مسموماً ، ثم استشهاد أخيه الحسين في كربلاء على يد يزيد .

ولم يكفل الرجل أبداً عن التضال السياسي ، فقد وقف لمبدأه بين الزبير بالمرصاد ، ثم كان وراء حركة المختار التي بطشت بكل من شارك في قتل أخيه الحسين . ولم يبدأ له بالحقى التي برأس قاتله عبيد الله بن زياد تحت أقدامه ولم يستطع - بعد - المقاومة السياسية لبايع الأمويين . واحتزل في المدينة بعيداً عن الناس ، وفي المدينة أنشأ المكتب - كما قلنا - ودوس فيه - كما دوس فيه ابنه أبو هاشم والحسن .

وفي هذا المكتب وفي المدينة نفسها تبلورت الفكرة التي عرفت باسم القلورية - الفكرة التي تنكر : أن أعمالنا إنما تجري بقدر الله وأن علينا الخضوع التام لهذا القدر الذي لا مناص منه ولا فرار . كان معاوية يعلن الجبر في الشام وشم حدث رأى الخيرة من معاوية ، لما تولى على الأمر ورأهم لا يأثمون بأمره ، فجعل لا يمكنه حجة عليهم وأوهم أن المنكر لفعله ، قد ظلمه

فقال أو لو لم يرى ربي أني أهلا لهذا الأمر ، ما تركني وإياه .. ولو كره الله ما نحن فيه لذيره ..
 مرة ثانية لا يجد حجة لسبه للخلافة من بني هاشم ، فيضيف الأمر إلى الله تعالى وإرادته
 « أنا خازن من خزان الله تعالى ، أعطى من أعطاه الله ، وأمنع من منعه الله تعالى ، ولو كره
 الله أمراً لذيره » . . . مرة أخرى يقول : « إنما أقاتلكم على أن أتأمركم عليكم . وقد أمرني الله
 عليكم » وحدث من ملوك أمية مثل هذا القول ^(١) .

كان الجبر حيثل دعوة سياسية استخدمها بنو أمية ضد العلويين وضد جمهور المسلمين
 كله « نشأ في بني أمية وولوكهم ، وظهر في أهل الشام ، ثم بقي في العامة وعظمت الفتنة فيه » ^(٢) .
 ورأى محمد بن الحنفية . وابنه أبو هاشم وهما أصحاب البيت الذي سلب الحق : أن يعلنوا
 في هدوء الفكرة المضادة : إنكار القدر وإنكار إضافته إلى الله .

وفي المدينة نفسها ظهر معبد الجهمي « المتوفى عام ٨٠ هـ » .

هل كان معبد الجهمي صدى « لهدم المدرسة العلوية » . وقد كان العلويون يعبرون عن ضمير
 الشعب حيثل . كان معبد الجهمي مدنيًا أولاً ، وروى عن أبي ذر الغفاري ثانياً . ونحن نعلم
 أن أبا ذر الغفاري كان علويًا ، يؤمن بأحقية علي في الخلافة ، كما كان يتنادى بنظرية الكنوز «
 نقاوة من يكثر الذهب والفضة ، ولا يتفقونها في سبيل الناس ، أي يؤمن بسلطان المال وعدم
 تجميحه كما يعلن أيضاً أن المال مال المسلمين لا مال الله . وتردد هذا كله في دعوة معبد
 الجهمي ، كما ستردد أيضاً في آراء غيلان الدمشقي فيما بعد .

فلا شك إذن أن معبد الجهمي إنما كان تلميذاً وأثراً للمدرسة محمد بن الحنفية .

إن الأخبار عن هذا التابى المصدق قليلة جداً . ولكن أجمعت كتب العقائد الإسلامية
 على أنه أول من تكلم في القدر من المسلمين .

لقد ظهر الخوارج ، كما نعلم ، في عهد الإمام علي بن أبي طالب وأعلنوا أن « الحكم
 لله لا للرجال » ، وقد أدامهم إلى هذا الأصل « التحكيم » ، فقد أنكروا أن يحكم علي في الحق
 رجلاً أو رجلين : إذا كان علي هو صاحب الحق ، فلم تراجع وقبل التحكيم ؟ الحق حق الله ،
 فليمضوا محاربين مجاهدين فيه حتى يرزقوا إحلى الحسينين . وما كان لنبي إذا وضع لأمته
 أن ينكص على عقبيه . ولا ناقشهم الإمام وحادهم : بأنهم هم الذين أرغموه على التحكيم ،
 وأنه كرهه أول الأمر لأنه يعلم أن الحق حق الله وأنه لن ينكص على عقبيه فيه ، ولكنهم هم
 سأموا القتال فدفعوه أن يضع الأمر في يد رجلين من الرجال ، فاما قبله تكصوا هم على أعقابهم

(١) القاضى عبد الجبار - طيقات المجتزة ص ١٤/٣ .

(٢) القاضى عبد الجبار : فرق المجتزة ص ١٤٤ .

وطلبوا منه المضي في الحرب ، وأعلنوا توبتهم عن التحكيم ، فرفض على أن يقضى وعده أن يرسل رسوله التحكيم . . . هنا بدأ الخوارج الحرب المريعة وقاموا بها مجالدين الإمام علياً بكل ما ملكوا من وسائل . ومات على ، ققام الخوارج يقاومون أيضاً بني أمية ، وسرعان ما تكون ملههم : فأعلنوا أن الإيمان ليس هو ما وفر في القلب وتعلق به اللسان ، بل إنه ما صدقته الجوارح ، أي أن الإيمان لا يفصل عن العمل . . . ومن هنا توصلوا إلى أخطر النتائج وهي أن القاسق غير مؤمن . . . وكل مخالف للخوارج في فكرتهم هو فاسق ، وبالتالي هو غير مؤمن ، فيحل قتله وقتل أطفاله واستحلال نسائه (١) .

ولقد ضج المجتمع الإسلامي بالخوارج وبآرائهم ، ومع ذلك فقد كانت تلي صدى في عقول الكثيرين ، فاستجابوا لها . ولم يعرف الخوارج (النقية) كما عرفها الشيعة ، فانقضوا على مخالفيهم يذهبون فيهم القتل الذريع . ووجدت دعوتهم في عدم إيمان المخالف أكبر صدى . ووجد الإمام الحسن بن الحنفية أن الذين قاتلوا جده مستثنين إلى أصل ظاهره الصلح وباطنه الإفك ، هو « الحكم لله لا لعل » ، يشرون أصلاً آخر خطيراً لقتل المسلمين ، وهو أن لا عقد بدون عمل ، ففر لحبادتهم ، وأعلن أنه لا يضرم مع الإيمان معصية ، وكان يكتب الكتب للأضمار ويعلمها للناس . وبينما كان منطلق الخوارج أن مرتكب الكبيرة كافر ويجب قتله ، كان الحسن يعلن أن الطاعات وترك المعاصي ليست من أصل الإيمان حتى يزول الإيمان بزوالها (٢) .

أبو حنيفة النعمان

وعنا ظهرت أول فرقة من أهل السنة ، ويمثلها — بعد الحسن بن محمد — مجموعة من العلماء على رأسهم أبو حنيفة النعمان المثنوي ١٥٠ هـ / ٧٦٧ لم يكفروا أصحاب الكبار ، ولم يحكموا بتخليدهم في النار . وكان تكفير أهل الكبار وعدم تكفيرهم الشغل الشاغل للمسلمين في ذلك الوقت .

ولكن لم يكن هذا وحده ما يميز أبا حنيفة ولسرته . إن هذا الإمام القاربي ، الذي يعتبر أول من أرسى قواعد الفقه ، كان الفيلسوف الأول للإسلام ، المنبثق عن روح الإسلام وحقيقته ، فلم يكن يستطيع — وهو يصدر الإمامة العظمى للمسلمين ويكتب لهم قانونهم العمل — أن

(١) قام تلميذ الدكتور عمار طالب بكتابة بحثه في الماجستير عن « آراء الخوارج الكلامية وتحقيق كتاب المرجع لأبي عمار الكافي الألباني » وقد أقام البحث آراء الخوارج الكلامية في نسق فلسفي رائع . ويظهر الكتاب قريباً .

(٢) (الشهرستاني : الملل والنحل ، ٥٠ ، ج ٢ ص ٢٢١ .

يرتكبهم وهم في متروك الفرق والفلسفات نبهاً للقلق العقائدي يتخطفهم ويمزق عقولهم وقلوبهم
 تعرض في حلقاته المتعددة آراءه الكلامية والعقائدية . وقد تنبه البغدادي إلى هذا فذكر أنه
 أول متكلم من الفقهاء ، وأن له رسالة في نصره قول السنة : إن الاستطاعة مع القفل . ولعل هذه
 الرسالة هي كتاب « الفقه الأكبر »^(١) وقد نسب لأبي حنيفة كتاب الفقه الأكبر في العقائد ،
 وهو متن صغير حلد فيه للمسلمين عقائد أهل السنة تحديداً منهجياً . وقد كثر الشك في نسبة
 هذا الكتاب إليه ، فإن هذا المتن يحوى بعض المشكلات التي أثبت البحث العلمى أنها لم تثر في
 عهده . ولكن الكتاب في مجموعه يحوى آراءه التي يؤيدها - في غالب الأحيان - ومخالفتها في
 أحيان قليلة - ما تاتر من أقواله في بطون كتب التاريخ والفقه . وإنه من الثابت أن له كتاب
 « العالم والمعلم » وفيه أيضاً عرض لبعض آرائه الكلامية والسياسية ، ثم من الثابت له كذلك رسالة
 في الإرجاء عرفت باسم « رسالة أبي حنيفة إلى إمام أهل البصرة عثمان بن مسلم التي في الإرجاء » .
 وقد ذكر البغدادي أن له رسالة في نصره قول أهل السنة : أن الاستطاعة مع القفل . ولكنه قال :
 إنها تصلح للضدين^(٢) .

وقد خاض أبوحنيفة في السياسة وآمن بأحقية أبناء على ، وتعلمد على محمد الباقر وزيد بن
 على ، وكان هواه دائماً مع الزيد ، ولكنه لم يقبل أبداً عقيدة الشيعة الإمامية وسقطها . وورد
 لنا ابن النديم مناقشات حادة بين أبي حنيفة وبين أبي جعفر محمد بن النعمان الأحول الملقب
 بشيطان الطاق ، وفيها يهاجم أبو حنيفة نظرية الإمامة عند الإمامة^(٣) . ويذكر ابن النديم
 أيضاً أن لأبي حنيفة كتاب الرد على الفولوية^(٤) وكان أبوحنيفة من التامعين ولقى عدداً كبيراً من
 الصحابة ، وكان أبوحنيفة آراءه بعد تمحيص كبير . فلذهب أهل السنة والجماعة إذن تكوين من
 قديم ، ولم يكن حادثاً على يد أبي الحسن الأشعري أو أبي منصور الماتريدي . وينبئ أن تقرر
 أن هذه هي المدرسة الكلامية السنية الأولى التي وقفت في العراق ، موطن الفرق المختلفة ، وحاربها
 أشد حرب . وينبئ أن نلاحظ أن أبا حنيفة هو أول من استخدم مصطلح « الفقه الأكبر »
 للاعتقادات مقابلاً « لفقه الأصغر » للعبادات ، كما استخدم مصطلح « أصل التوحيد » .
 وهاكم موجز آرائه الكلامية :

(١) البغدادي . الفرق ص : ٣٢ .

(٢) البغدادي : الفرق ص ٢٤٨ .

وقد نشر الفقه الأكبر وشروحه المتعددة نشرات كثيرة في الهند ومصر كما قام عالم السنة الكبير
 محمد بن زاهد الكوثري بنشر رسالة العالم والمعلم ورسالة الإرجاء في طبعة حديثة لطيفة . كما نشر
 أيضاً الفقه الأبسط ، وهو من أهم كتب أبي حنيفة ، ومن الثابت صحة نسبة إليه .

(٣) ابن النديم : الفهرست ص ٢٥٨ .

(٤) نفس المصدر ص ٢٩٩ .

١ - توحيد الذات والصفات :

شغلت مشكلة وحدة الذات والصفات عصر أبي حنيفة . وقد عاصر أبو حنيفة وأصل ابن عطاء وعمر بن عبيد ، كما عاصر الجهم بن صفوان ، فوضع أبو حنيفة عقيدة أهل السنة والجماعة في صورتها الأولى في هذا الموضوع الثالث : « إن الله تعالى واحد لا من طريق العدد ، ولكن من طريق أنه لا شريك له : قل هو الله أحد ، الله الصمد ، لم يلد ، ولم يولد ، ولم يكن له كفواً أحد » . ولقد تضمن الشراح - فيما بعد - في شرح هذا الأصل وما يقصده الإمام به . ومع أن غايتنا أن نضع آراء الرجل في صورتها الأولى ، وألا نخوض في آراء الشراح المتأخرين ، إلا أننا قد نجد في شروهم أحياناً كثيرة ما يفسر آراء الرجل في بساطتها الأولى : فالله واحد لا من طريق العدد ، لأن الواحد قد يراد به نصف الاثنين ، وهو ما يفتح به العدد . . . وهذا تعريف الواحد من طريق العدد ، وعلى هذه الصورة لا يطلق على الله . أما ما يطلق على الله فهو أنه واحد ، ويراد به ألا شريك له ولا نظير له ولا مثل له بحسب ذاته وصفاته أو الاثنين معاً . . ولا يتوهم أن يكون معه أحد ، ثم يقوم الشراح بشرح الصمدية . . . « لم يلد ولم يولد ، أى أنه ليس بمحل للحوادث ولا حادث » . « صمد » بأنه غنى عن كل شيء ويفتقر إليه كل شيء . . ثم يشرحون « ولم يكن له كفواً أحد » بأنه لم يكن شيء من الموجودات بمثاله . أما قول الشراح بأن الإمام يقصد بأنه ليس جسماً فيقدر ويصور ويتقسم ، وليس هو جوهراً من الجواهر تحملها الأعراس ، ولا بعرض أو أعراض تحمل في الجواهر ، فكل هذا متأخر لم يعمله عصر أبي حنيفة ، وإن كنا سنرى فيما بعد أن لقد على الجواهر والعرض يردان في المتن ، وهذا عجيب .

وينسب لأبي حنيفة بأنه قال : « إن الله مائة أى ماهية . ويقول الشهرستاني عن ضرار بن عمر وحفص الفرد : « أنها أثبتا لله تعالى ماهية لا يعلمها إلا هو ، وقالوا إن هذه المقالة محكية عن أبي حنيفة رحمه الله وجماعة من أصحابه ، وأراد بذلك أنه (تعالى) يعلم نفسه شهادة لا بدليل ولا خبر ونحن نعلمه بدليل وخبر » . وإلى أنسامل : هل ظهر مصطلح « مائة » في عصر أبي حنيفة أو هل استعمله الرجل ؟^(١) .

وكان التشبيه والتجسيم قد انتشر ، ورأى أبو حنيفة مقاتل بن سليمان ينشره في خراسان . فأعلن : « لا يشبه شيئاً من الأشياء من خلقه ، ولا يشبه شيئاً من خلقه » و « هو شيء لا كالأشياء » .

فيكون أبو حنيفة إذن أول من أطلق على الله الشبهة ، وهو يستند في هذا إلى الآية « قل أى شيء أكبر شهادة قل الله » (الأنعام آية ١٩) ، ولكنه ينتزعه فيقول « وهو لا كالأشياء » مستنفاً

على الآية « ليس كمثل شيء » (الشورى آية ١١) . وهو يقصد بشيء أنه موجود بذاته وصفاته ، إلا أنه ليس كالأشياء الموجودة ذاتاً وصفة ، أو بمعنى آخر : إنه « شيء » لا تتركه الأنهام أو العقول . أما ما يرد في متن الفقه الأكبر من أن « معنى الشيء إثباته بلا جسم ولا جوهر ولا عرض ولا حد له ولا ضد له ولا تد له ولا مثل له » فمن المحتمل أنه زيادة في النص ، فلم تكن اصطلاحات الجواهر والعرض والحد قد ظهرت — كما قلت من قبل — إبان ذلك الوقت .

أما عن صفات الله ، فيقول أبوحنيفة « إن الله لم يزل ولا يزال بأسمائه وصفاته الذاتية والفعلية » . ومعنى لم يزل ولا يزال أنه لم يحدث له اسم من أسمائه ولا صفة من صفاته . والفرق بين صفات الذات وصفات الفعل : أن كل صفة يوصف الله تعالى بها ولا يوصف بفسدها هي صفة ذاتية كالعلم والحياة والكلام ، وكل هذه الصفات قديمة . وصفة الفعل هي الصفة التي يوصف الله تعالى بفسدها كالخلق والرزق ، فكان أبوحنيفة هو أول من وضع هذه الفروق الدقيقة بين صفات الله . كما أن هذا النص من الفقه الأكبر يقرر أن أبا حنيفة اعتبر صفات الذات وصفات الفعل كلها قديمة ، وتابعه الماتريدي على رأيه ، بينما خالفه الإمام أبو الحسن الأشعري إذ أعلن أن الصفات الأخيرة حادثة . . ولكن إذا رجعنا إلى فقه أبي حنيفة في العبادات نراه وهو يبحث مسألة اليمين : هل القسم بصفة من صفات الفعل يعتبر يميناً كالقسم بصفة من صفات الذات ؟ إن أحناف العراق يرون أنه إذا كانت الصفة صفة ذات كالقدرة والعظمة والعزة والحلال فالحلف بها يمين ، وإذا كانت الصفة صفة فعل كالرحمة والسخط والغضب ، فالحلف بها غير يمين . والأحناف هم أول من ميزوا بين الحلف بصفة الذات والحلف بصفة الفعل ... ولهم أن صفات الفعل غير الله . وكذلك ذهب الزيد في كتاب المجمع المنسوب إلى زيد بن علي أن الكفارة فيه إنما تلزم إذا كان الحث في القسم بصفة من صفات الذات لا صفات الفعل . ونحن نعلم أن هناك تشابهاً كبيراً بين أبي حنيفة وزيد بن علي في العقائد . على أية حال يميز أبوحنيفة بين صفات الذات وصفات الفعل ، ويبدو أن الأخيرة عنده حادثة على خلاف ما ذهب إليه الفقه الأكبر . وهذا يدفعنا إلى الشك في نسبة كثير من فقرات الفقه الأكبر إليه ، ويبدو أنها أضيفت إليه تحت تأثير ما تروى .

ويجدد أبوحنيفة الصفات الذاتية أو المنوية بسبع فيقول : هي « الحياة والقدرة والعلم والكلام والسمع والبصر والإرادة » ، وسيصبح هذا العدد الرسمي عند أهل السنة جميعاً أشعرياً وما ترويديه . أما الصفات الفعلية فملدها لا حصر له . ثم يخوض أبوحنيفة في مشكلة قلم الصفات أو حلوثها — كما قلنا — فيؤكد ثانية أنها قديمة . . . « لم يحدث له اسم ولا صفة » أي أن الله ، مع صفاته وأسمائه كلها ، أنزل لا مبدأ له ، وأبدى لا نهاية له ، لأنه لو حدث له صفة من صفاته أو زالت عنه ، لكان قبل حدوث تلك الصفة وبعد زوالها ناقصاً وهذا محال ،

« لم يزل عالماً يعلمه الله هو صفته الأزلية لا يعلم لا حق يلزم منه جهل سابق ، « والعلم صفة في الأزل » ، وما ثبت قلعه استحالة علمه . فعلمه أزلي أبدي منزّه عن قبول الزيادة والقصان ، « قادراً بقدرته » والقدرة صفة في الأزل ، « متكلاً بكلامه الذاتي » والكلام صفة في الأزل ، « وخالفاً بتخليقه » والتخليق صفة في الأزل ، « وقاعلاً بفعله » والفعال صفة في الأزل . « والمفعول مخلوق » أى أنه حدث عندما تعلق فعل الله به . وفعل الله غير مخلوق ، إنه ليس بمحدث ، بل هو قديم كفاعله ، إذ لا يلزم من كون المفعول مخلوقاً ، كون الفعل مخلوقاً .

« وصفاته في الأزل » أى صفاته الذاتية والفعلية - عند أبي حنيفة - ثابتة في الأزل ، غير محدثة ولا مخلوقة . ويرى أبو حنيفة أن من قال بأن صفات الله مخلوقة أو محدثة ، أو وقف أو شك فيها ، فهو كافر .

وهنا تأتي مشكلة القرآن . وقد أعلن الجعد بن درهم - كما سندكر بعد - في أوله عهد الأمويين ، ثم الجهم بن صفوان أيضاً « خلق القرآن » . وقد اتهم أبو حنيفة بأنه كان من القتالين بخلق القرآن . ويدافع عنه الخليل البغدادي فيقول : « وأما القول بخلق القرآن فقد قيل إن أبا حنيفة لم يكن يلجأ إليه ^(١) وفي موضع آخر « ما تكلم أبو حنيفة ولا أبو يوسف ولا زفر ولا حماد ، ولا أحد من أصحابهم في القرآن . وإنما تكلم في القرآن بشر المريسى وابن أبي داود ، فهؤلاء شأنوا أصحاب أبي حنيفة ^(٢) » فالهمة إذ قديمة . حاول صاحب تاريخ بغداد أن يدرجها . ويؤيد هذه الهمة أيضاً أن إسماعيل بن حماد بن أبي حنيفة كان يؤمن بخلق القرآن ، وكان يقول : « القرآن مخلوق وهو رأي رأي أبي أبي » ويرد بشر بن الوليد : « أما رأيك فمهم . وأما رأي آبائك فلا ^(٣) » ولكن الإمام أحمد بن حنبل يقرر أن ممن اتبع جهماً على قوله بخلق القرآن « رجال من أصحاب أبي حنيفة وأصحاب عمرو بن عبيد بالبصرة وضع دين الجهمية » ومن الواضح أن كلمة أبي حنيفة هنا لا تستقيم في سياق النص ، فلو كان المقصود بها أصحاب أبي حنيفة التمسك لكان من المهم أن يضع ابن حنبل اسم مدينة الإمام وهي الكوفة ، كما وضع اسم مدينة عمرو بن عبيد وهي البصرة . ولكن سياق النص يدل على أن هؤلاء الرجال من أصحاب أبي حنيفة وأصحاب عمرو بن عبيد كانوا من البصرة ، فأبو حنيفة إذن تصحيف لاسخ غير متبصر ، وأصلها « أبو حنيفة » ، وهي كنية وأصل بن عطاء . على أن أبا هلال العسكري في كتابه الأوائل يذكر أن « أول ما اختلف الناس في خلق القرآن أيام أبي حنيفة ، فمثل عن ذلك أبو يوسف فأبى أن يقول إنه مخلوق ، وسئل عنه أبو حنيفة فقال : إنه مخلوق : لأن من قال

(١) الخليل البغدادي : تاريخ بغداد ج ١٣ ص ٣٧٧ .

(٢) نفس المصدر ص ٣٩٨ .

(٣) الأستاذ الشيخ أبو زهرة . أبو حنيفة ص ١٨١ .

« والقرآن لا أقبل كذا » فقد حلف بغير الله وكل ما هو غير الله فهو مخلوق ، فأخرجها من طريقته في الفقه ، وأجاب عنها على مذهبه . فأبو حنيفة إذن يستخرج مسألة خلق القرآن - على رأى أبي هلال العسكري - من بحث فقهي في مسألة اليمين : إذا كان اليمين باسم غير الله فهو ليس بيميناً ، والقرآن ليس من أسماء الله فالحلف به ليس بيمين . وكل ما خلا الله فهو مخلوق ، والقرآن غير الله فهو مخلوق .

وهنا نقابلنا مشكلة الفقه الأكبر . يصرح الفقه الأكبر بأن القرآن كلام الله تعالى في المصاحف مكتوب في القلوب محفوظ ، وعلى الألسن مقروء ، وعلى النبي عليه الصلاة والسلام منزل ، ولفظنا بالقرآن مخلوق ، وقراءتنا له مخلوقة ، والقرآن غير مخلوق ، وما ذكر الله تعالى في القرآن حكاية عن موسى وغيره من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام وعن فرعون وإبليس ، فإن ذلك لإنجاز عنهم . وكلام الله تعالى غير مخلوق ، وكلام موسى وغيره من المخلوقين مخلوق . والقرآن كلام الله تعالى فهو قديم ككلامه . هذا كلام صريح في قلم القرآن ، فكيف نوفق بينه وبين الأخبار الأخرى الواردة عن احتناق أبي حنيفة لفكرة خلق القرآن وبخاصة أن فكرة خلق القرآن تتناسق مع مذهبه الفقهي في حقيقة اليمين ؟

ليس أمامنا إلا طرق ثلاث : الأولى أن نرفض الفقه الأكبر ككتاب لأبي حنيفة ونعتبره من المسويات إليه . الثاني أن نقول إن ثمة تطوراً حدث في فكره ، فآمن أولاً بخلق القرآن ، ثم نحلّ عن الفكرة تحت تأثير تلاميذه ، واحتق فكرة قلمه . الثالث أن أبا حنيفة يميز بين نوعين من الكلام : الكلام النفسي القديم وهو صفة من صفات الله الأزلية للقدية : والكلام اللفظي الحادث المؤلف في السور والآيات . أي أن القرآن المكتوب في المصاحف بأبديتنا أي بواسطة نقوش الحروف المقروءة ، والمفوظ في قلوبنا نستحضره عند تصور المعانيات بألفاظه المتخيلات ، والمقروء على ألسنتنا أي بحروفه المخفولة المسموعة كما هو ظاهر في المشاهدات ، هذا القرآن مخلوق . وهذا القرآن هو الذي لا يجبر القسم به بيميناً . وأخيراً لا ضير أن ينهم أبو حنيفة بخلق القرآن وهي مشكلة الإشكالات في تاريخ المسلمين العقل والسياسي . وقد اتهم البخاري صاحب الصحيح ، كما اتهم داود بن علي مؤسس للمذهب الظاهري ، بنس هذه التهمة .

ونجد نفس الأمر أيضاً في رأى أبي حنيفة في التشابهات ، فإنه يرى أن وجه الله ، وحن الله ، يعنيان الذات من ناحية . ومن ناحية أخرى أن وجه الله قد يراد به ثوبه ، وحن الله قد يراد به طاعته ، والثواب والطاعة غير الله ، وعلى هذا لا يجوز الحلف بوجه الله وبحن الله . بينما يلهم الفقه الأكبر إلى أن الله يبدأ وجهها ونفساً كما ذكر الله في القرآن ، وهي صفات له بلا كيف ، ولا يقال إن يده قدرته لأن فيه إسلا لا صفة من صفات الله وهو قول أهل القدر والاعتزال . فيه صفته بلا كيف ،

وغضبه صفة بلا كيف ، ورضاه صفة بلا كيف ، وفلا حظ أن التفسير الأولي للمتشابهات تفسير عقل يقترب فيه أبو حنيفة من المحترلة ، والتفسير الثاني سلفي . فأيهما له ؟

٢ - الخلق والعلم :

خلق الله تعالى الأشياء لامن شيء عند أبي حنيفة ، أى لامن مادة ، لأن القول بخلق الشيء من مادة معناه قديم المادة . وقد حارب المسلمون فكرة قديم المادة حرباً عنيفاً ، ولكن حدث هذا فيما بعد ، فقول أنثرت المسألة في عصر أبي حنيفة ؟ يبدو أن أبا حنيفة لم يقصد إثارة المسألة بالذات ، وإنما كان يصدد ربط مسألة الخلق بمسألة العلم ، لأنه سرعانما يستطرد ويقول : وكان الله عالماً في الأزل وبالأشياء قبل كونها وهو الذي قدر الأشياء وقضاها ، ولا يكون في الدنيا ولا في الآخرة شيء إلا بمشيئته وعلمه وقضائه وقدره ، وكتبه في الوحي المحفوظ . وقد فسر الشراح : قدر الأشياء = أى أرادها ، والقدرة هي الإرادة قبل الحدوث ، ثم قضاها = أى فعلها . فإله أراد الأشياء في الأزل أى أنه كتب في الأزل أنها ستوجد بقدرته ، أى أنه أراد في الأزل أن ذلك الشيء يوجد في زمن ، وكتب أن هذا الشيء يوجد بقدرته في وقت ما ، فإله علم في الأزل بأشياء ، يريد في الأزل لأشياء ثم قضاها أى أنه أتم الشيء . . . قضاها من سبع سموات ، ولا يكون في الدنيا شيء إلا بقضائه وعلمه وكتبه في الوحي المحفوظ . هذا تفسير . . . ولا أود أن أغرض في أقوال المفسرين ، ولكن أنقل إلى رأيي في الإرادة الإنسانية .

٣ - الإرادة الإنسانية :

وكان الجبر والاختيار يشغلان للمسلمين في عصره ، فكذب في الفقه الأكبر « كتب الله كل شيء بالوصف لا بالحكم » كتب كل شيء بأوصافه من الحسن والقيح والطول والعرض والصغر والكبر . كتب كل هذا بصيغ الوصف أى بأنه سيكون كلنا وكلنا ، لا بصيغة الحكم أى فليكن كلنا وليكن كلنا كتب كل هذا في القدم . والقضاء والقدر والشيئة صفاته في الأزل بلا كيف : يعلم الله تعالى للمعلوم في حال علمه معلوماً ، ويعلم أنه كيف يكون إذا أوجده : ويعلم الله تعالى الموجود في حال وجوده موجوداً ويعلم كيف يكون فتأوه . ويعلم الله تعالى القائم في حال قيامه قائماً ، وإذا قصد علمه قاعداً في حال قعوده ، من غير أن يتغير علمه أو يحدث له علم ، فالتغير أو الاختلاف إنما يحدث في المخلوقين . فعلم الله أزلي ، لم يزل موصوفاً به في أزلي الأزكال لا يعلم متجدد - كما يلعب الجهم ، ولا يتغير علمه بتغير الأشياء واختلافها وحدوثها . وعلمه واحد ، علم قديم محيط بالأشياء ، والمعلومات متعددة .

وخلق الله الخلق خلوا من شأبة الكفر والإيمان ، ثم أتى الخطاب : الأمر والهي . . . فآمن

من آمن وكفر من كفر . فل الأول الإيمان « بفعله » أى بإقراره وتصليقه بتوفيق الله تعالى إياه ونصرته ، وقيل الثانى الكفر « بفعله » وإنكاره وجحوده الحق بخذلان الله تعالى إياه . فالإيمان والكفر صفتان نكسبهما فى هذه الدنيا . وهنا يدخل أبو حنيفة فكرة الميثاق فى علم النور : فقبل خلقنا على هذه الصورة أخرج الله ذرية آدم من صلبه على صورة اللبر ، وأدخل عليهم الميثاق .. قالوا بلى : شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين ، أى أنه فى العالم اللبرى الأول قابل الله الأرواح « وأمرهم بالإيمان ونهاهم عن الكفر ، فأقروا بالربوبية ، فكان منهم ذلك إيماناً ، فهم يولدون على الفطرة ، ولكن نسوا هذا الميثاق فى عالمنا هذا ، فنتهم من صحت فطرته وتذكر ذلك الابتداء ، ومنهم من فسدت فطرته وكفر ميلاً مغيراً » ، غير فى إيمانه القطرى باختياره وكسابه .

ثم يعلن أبو حنيفة للمذهب الكسبى الذى سيكون سمة لأهل السنة والجماعة جميعاً : « ولم يجبر أحداً من خلقه على الكفر ولا على الإيمان ، ولا خلقه مؤمناً ولا كافراً ، فإذا آمن بعد ذلك علمه مؤمناً فى حال إيمانه ، وأحبه من غير أن يتغير علمه وصفته . وجميع أفعال العباد من الحركة والسكون - كسبهم على الحقيقة ، والله تعالى خالقها ، وهى كلها بمشيئته وعلمه وقضائه وقدره . ولطاعات كلها كانت واجبة بأمر الله تعالى وبمحبه وبرضائه وعلمه ومشيئته وقضائه وتقديره ، والمعاصى كلها بعلمه وقضائه وتقديره ومشيئته لا بمحبه ولا برضائه ولا بأمره » . هذا هو ملجأ الكسب أى أن الأعمال مخلوقة من الله مكسوبة من العبد . ويورد على القارئ شارح الفقه الأكبر مناقشات أبى حنيفة مع عرويين عبيد فى أن الله صانع كل صانع وصنعه ، والناس يكسبون أعمالهم من هذا الصنع . ثم يورد نصوصاً متعددة عن الإمام نفسه من كتاب « الوصية » تثبت إيمان الإمام الأعظم بنظرية الكسب وأنه أول من وضعها .

وقد أحس الإمام الأعظم بخطورة المسألة . ولكن تمى ألا يخوض الناس فيها فقال : « هذه مسألة قد استصعبت على الناس فأنى يطبقونها . هذه مسألة مقفلة قد ضل مفتاحها ، فإن وجد مفتاحها علم ما فيها ، ولم يفتح إلا بمخير من الله يأتى بما عنده ، ويأتى بيته وبرهانه » . ويحدث القدرين حين أتوا إليه يناقشونه : « أما علمتم أن الناظر فى القدر كالناظر فى شعاع الشمس كلما ازداد نظراً ازداد حيرة » . ولكنهم يلحون عليه فى الجدل ، ويضيقون عليه السؤال ، ويطلبون منه تفسيراً أو توفيقاً بين القضاء والعلل : كيف يقدر الأمور ، ثم يقضيها^(١) ، ثم يحاسب الناس على ما يبدونهم ؟ ويضمنونه فى قياس مرجح لاسيلى للخروج منه فى رأيهم إما القضاء والقدر وإما العلل فيسألون « هل يسع أحداً من المخلوقين أن يجرى فى ملك الله ما لم يقض ؟ » ويظن أبو حنيفة للأمر فيقول : لا : إلا أن القضاء على وجهين : منه أمر / بالآخر قدرة . فأما القدرة فإنه لا يقضى عليهم ويقدر لهم الكفر ولم يأمر به بل نهى عنه ، والأمر أمران ، أمر الكيفية إذا أمر شيئاً

كان ، وهو على غير أمر الوحي . وضمر الشيخ أبو زهرة هذا التقسيم المحكم من أبي حنيفة فيقول : « هو يفضل القضاء عن القدر ، فيجعل القضاء ما حكم الله لما جاء به الوحي الإلهي ، والقدر ما تجرى به قدرته وقدر على الخلق من أمور في الأول . ويقسم الأمر إلى قسمين : أمر تكوين وإيجاد ، وأمر تكليف وإيجاب ، والأول تسير الأعمال في الكون على مقتضاها والثاني يسير الجواز في الآخرة على أساسه »^(١) . ولكن تبقى المشكلة : أيُّهم المصيان بمشيئة الله أم بمشيئة العبد ؟ ويجب أبو حنيفة ، بما أجاب به أعظم علماء عصره جعفر الصادق « وأني أقول قولاً متوسطاً لا جبر ولا تفويض ولا تسليط . والله تعالى لا يكلف العباد بما لا يطيقون ، ولا أراد منهم ما لا يعلمون ، ولا عاقبهم بما لم يعملوا ، ولا أسلم عما لم يعملوا ، ولا رضى لهم بالخوض فيما ليس لهم به علم ، والله يعلم بما نحن فيه » وعلمه هي نظرية الكسب تماماً .

لم يرد أبو حنيفة أن يخوض في المسألة ، ولكن القدرين أرحمه على الخوض فيها ، ولكن كما يقول شيخنا أبو زهرة « بقدر عمد لا يجاوز » وهو في هذا يؤمن بالقدر غيره وشبهه وشمل علم الله وإرادته وقدرته للأكون وأنه لا شيء من أعمال الإنسان بتغير إرادته ، وأن طاعات الإنسان ومعاصيه حسوبة إليه ، وله فيها اختيار وإرادة ، وأنه بذلك يسأل وعقاب ، ولا يظلم مقال ذرة من خير أو شر ، وهي عقيدة قرآنية تستمد من حكم الكتاب .

فلم يكن أبو حنيفة جهمياً يؤمن بالمهر إذن كما حاولت المصادر الشيعة المظنفة أن تتبته ، ولقد وقع الخطيب البغدادي في هذا الخطأ حين أورد أخباراً كاذبة عن أبي حنيفة تحاول وصفه بالجهمية ، فقد ذكر أن أبا يوسف تلميذ أبي حنيفة قد سئل : أكان أبو حنيفة مرجئاً ؟ قال نعم . قيل أكان جهمياً ؟ قال نعم قيل : أين أنت منه ؟ قال : إنما كان أبو حنيفة مدلساً ، فما كان من قوله حسناً قبلناه ، وما كان قبيحاً تركناه عليه^(٢) . أما أن أبا حنيفة كان مرجئاً ، فهذا حق ، ولكنه كان مرجئاً ، كما سئرى بعد ، لإرجاء سنة ، ولم يخرج بإرجائه عن الجماعة الإسلامية على الإطلاق . أما أنه كان جهمياً فهذا كذب واقراء على الرجل . بل إن أبا يوسف نفسه ذكر عن أبي حنيفة أنه كان يقول « صنفان من شر الناس بخراسان : الجهمية والمشبهة » . وسئرى في بحثنا عن جهنم أن أبا حنيفة كان ينكر آراءه كما كان ينكر آراء مقاتل بن سليمان ، بل إن أبا حنيفة كره مجادلته وأنكر عليه كما سئرى فيما بعد ، حين ناقشه في مسألة الإيمان^(٣) .

وقد تهود مؤرخو الفرق أن يطلقوا على مجموعة علماء الأحناف الأوائل : مرجئة السنة . وكان السبب في هذا موقفهم من الخوارج ، كما ذكرنا في دعواهم قتل مرتكب الكبيرة ، مستلئين على أصلهم بأن الإيمان عقد وعمل ، وقد عني الخوارج بالمجموع على الأحناف وعاريتهم . وقد ذكر لنا

(١) الأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة أبو حنيفة ص ١٧٧ - ١٧٩ .

(٢) الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد ج ١٢ ص ٣٧٤ .

(٣) المكي النقيب : ج ١ ص ١٤٥ .

أيضاً صاحب القهرست أن البيان بن الرباب « من جلة الخوارج ورؤسائهم كتب في الرد على المرجئة ، وفي الرد على حماد بن أبي حنيفة^(١) . وكان حماد متكلماً عظيماً كأبيه ، حارب أيضاً الخوارج وحاربه فن الممكن إذن أن يقول إن أول متكلم من أهل السنة هو أبو حنيفة النعمان ، وأنه ألي من وضع الفكرة الكلامية للفلسفة عن الإيمان » إن الإيمان هو المعرفة والإقرار بالله وبرسوله وبما جاء من الله ورسوله في الجملة دون التفصيل ، وإن الإيمان لا يزيد ولا ينقص ولا يفاضل الناس فيه^(٢) . وقد شرح عالم الإسلام الكبير المعاصر المغفور له السيد محمد بن زاهد الكوثري ملهـب أبي حنيفة في الإرجاء فقال « إن العقد الجازم لا يحتمل التقيض ، وعد العمل ركناً يجر إلى معتقد الخوارج أو المعتزلة ، ومحققو علماء أصول الدين مع أبي حنيفة في ذلك ، وإن سبق أن رواه بعض من لم يحط خبراً بالمسألة بالإرجاء ، لإرجائه العمل من الركنية فقط ، كما نص عليه حديث مسلم ، ولكن هذا إرجاء سنة لا يعلو الحق ، وزعم خلاف ذلك موقع في معتقد الخوارج أو المعتزلة . وأول من سمي أهل الجماعة بالمرجئة هو نافع بن الأزرق الخارجي كما رواه بسنده عن عطاء ، ورسالة أبي حنيفة إلى إمام أهل البصرة عثمان بن مسلم البتي في الإرجاء مما يملح حقيقة الأمر^(٣) . وقد نشر محمد بن زاهد الكوثري رسالة أبي حنيفة هذه وفيها شرح كامل لعقيدته في الإرجاء كما نشر أيضاً الفقه الأيسط - كما قلت - وفيها عرض رائع لأنكاره .

وقد نادى أبو حنيفة بهذا المنهج لكي يحمي المجتمع الإسلامي من عقيدة الخوارج والتي كانت تنادي بأن الإيمان عقد وعمل ، فمن لم يعمل ، لم يكن مؤمناً ، والعمل عمل الخوارج أو السير بمقتضى سننهم وقههم ، ومن لم يعمل بها ، اعتبر غير مؤمن حتى عليه القتل ، فقام الحسن بن الحنفية بدعوته وتأييده عليها أبو حنيفة .

وقد انحط جولد تسيهر خطأ بالغاً حين قرر أن المرجئة إنما قامت بملهـب متسامح يحمي الأمويين ، فالأمويين - كما يرى جولد تسيهر وكذلك هم في الحقيقة - مختصين ، ولكنهم كانوا حكام المسلمين ، فكان من الضروري أن يقيم ملهـب فكري يقرر أن إيمان المسلمين أمره مرجأ إلى الله ، يصدر حكمه عليهم ويقرر شأنه فيهم ، وأنه في علاقاتهم وصلاتهم في هذا العالم الأرضي يكفي أن يعتبروا من طائفة المؤمنين ، فلا بد إذن أن تترك الأمور . ويقول جولد تسيهر « وكان إدراك المرجئة الساحل أو المتسامح يتعارض تعارضاً مباشراً مع إدراك أولئك الذين كانوا يؤيدون مطالب العلويين »^(٤) وكلام جولد تسيهر لا يستند هنا على أساس ، إن مرجئة أهل السنة قد نشأوا

(١) ابن التيم : القهرست ... ص ٢٧٢ .

(٢) البندادي : الفرق بين الفرق ... ج ١٢٣ .

(٣) الإسفرائيلي : التبصير في الدين ... ص ٦٠ ، ٦١ - ماش رقم ٤ بقلم محمد بن زاهد الكوثري وانظر التبصير أيضاً ص ١١٣ ، ١١٤ .

(٤) جولد تسيهر : العقيدة والشرعية في الإسلام (الترجمة العربية) ص ٧٦ ، ٧٧ .

على يد رجل من آل البيت ، وهو الحسن بن محمد بن الحنفية ، وكان الحسن يرى إلى حماية المسلمين - شعبة كانوا أو جماعة - من بطش الخوارج ، وكانت حركة الأزارقة في أرجها إبان ذلك الوقت ، ثم نادى بالفكرة نفسها أبو حنيفة ، وأبو حنيفة كان أبعد الناس عن الصلح مع الأمويين أو مع العباسيين فيما بعد . ومن المسلم به أن الشيعة في عصور ثالثة ، وخاصة حين انحطت عقائدهم بفعلد المعتزلة ، قد هاجموا المرجئة باعتبارهم الجماعة والسنة ، ووجهوا هجماتهم العنيفة إلى أبي حنيفة . وهاجم التوبختي مرجئة أهل العراق الماصرية - أتباع عمرو بن قيس الماصر ، وعد منهم أبا حنيفة ونظرائه^(١) .

ولكن لم يحدث هذا إطلاقاً أول الأمر ، ولم تنشأ المرجئة - مرجئة أهل السنة - لكي تتناقض الشيعة في عقائدهم . وينبغي أن نلاحظ أن مرجئة أهل السنة يخفون تمام المخالفة عن بقية المرجئة ، وهؤلاء الأخيرون يقولون : إن من شهد شهادة الحق ، دخل الجنة وإن عمل أى عمل . وكذا لا ينزع مع الشرك حسنة ، كذلك لا يضر مع التوحيد معصية . وقالوا إنه لا يدخل النار أبداً ، وإن ركب للعظام وترك القرائض جهل الكبار^(٢) . هذا ملهب غطفت تمام الاختلاف عن ملهب أبي حنيفة كانت غايته التصالح أول الأمر في أداء العبادات ، ثم انتهى إلى أفكار ضالة أقبلت إفساداً كبيراً في كثير من أرجاء العالم الإسلامي . وقام علماء أهل السنة هذا الملهب الأخير مقلومة حنيفة . وكان لأبي حنيفة - بجانب هذا - الفضل الكبير في وضع أسس القياس الأصولي ، أكبر معبر عن حضارة المسلمين وفكرهم المنبثق عن روح الإسلام ، وهذا بهذا السيل لمن أتوا بعده من أصوليين .

أما عن أثره الكلامي ، فقد أثر أكبر التأثير في إمام الهدى أبي منصور الماتريدي (المتوفى عام ٣٣٣ هـ - ٩٤٤ م) كما أثر في الإمام أبي جعفر الطحاوي صاحب عقيدة الطحاوي المشهورة .

٢ - مالك بن أنس :

وإذا انتقلنا إلى الإمام الثاني من أئمة الفقه وهو مالك بن أنس (المتوفى عام ١٧٩ هـ - ٧٩٥ م) نرى أيضاً ملهباً كلامياً يبتثق عنه . حقاً إنه حارب التكلم في الصفات عامة ، ومنع رواية أحاديث الصفات . وكانت المشبهة تغارق تشبيه الله بال مخلوقات ، وكانت مسألة الاستواء شغلهم الشاغل ، ووقف لهم المعتزلة بالمرصاد ، يتكرون الاستواء الماضي . بدأ الأولون - المشبهة - بتأثير يهودي ، وثابهم أول الأمر الشيعة ، وظهر المعتزلة كما ظهر المتكلمون من أهل السنة ، ووقف مالك بن أنس يقرر : الاستواء معلوم والكييفية مجهولة ، والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة^(٣) . فمالك بن أنس

(١) التوبختي : فرق الشيعة ص ٧١٦ .

(٢) أبو الحسين الملقب : التنبيه ورايد عل أهل الأهواء ولبدع ص ١٢٩ .

(٣) البدلدى - الفرق بين الفرق . . . ص ١٢٦ .

يتأى عن النقاش في الاستواء ، ولكن قوله بأن الكيفية مجهولة هو إنكار للمشيئة أو للمجسدة الذين أثبتوا الاستواء إثباتاً مادياً ، وإنكار أيضاً للمعتزلة الذين نادوا بأنه لم يكن ثمة استواء كان مالك يضع أساس العقيدة العملية ويعلم أنه لا يتكلم إلا فيما تحته عمل ، ولكنه كان بمهد أيضاً لظهور أبي الحسن الأشعري . وقد اعتنق المالكية فيما بعد المذهب الأشعري ودافعوا عنه أشد دفاع . ورغم ذلك فقد انبثقت فكرة التجسيم والتشبيه من فرقة مالكية هي السالمية ، وكانت تعلن أنها تتكلم باسم مالك - وما أبعدا عنه .

٣ - الإمام الشافعي :

وُلِّيَ بعد الإمام مالك بقليل ، الإمام محمد بن إدريس الشافعي (٢٠٤هـ - ٢٧٠م) ومن الخطأ القول إنه لم يمثل مذهب أهل السنة والجماعة في ناحيته العقائدية . حَقّاً إن الشافعي كره الكلام والتكليف ، ولكن علم الإسلام الكبير كان لا بد له ، وهو في معترك الفرق ، أن يقف أمام المخارجين منها على عقيلته السنية . بل ذكر البغدادى أنه المتكلم الثاني بعد أبي حنيفة ، وأن له كتابين أحدهما في تصحيح النبوة والرد على البراهمة والثاني في الرد على أهل الأهواء ^(١) .

كانت مسألة القدر قد ظهرت على يد معبد بن خالد الجهنى في عصر متقدم تماماً ، وكان معبد ابن خالد الجهنى يعيش في البصرة ، كما سنعرض لهذا فيما بعد ، وكان يلحظ بعينه تطور المجتمع الإسلامى . وفي البصرة ملئى الناس جميعاً بدلت المعاصى ترتكب علانية وخفية ، ورأى ثمة انهياراً في إقامة التكليف ، والناس يتعاطون في المعصية بالقدر ، فقام يناهض هذا فأعلن « لا قدر والأمر أنف » . إنه كان يريد أن ينكر أن القدر سالب للاختيار وأن يدافع عن شرعية التكليف وأن يقيمها ثانية . وسرعان ما انتشر مذهبه أشد انتشار . ورأى جماعة من خلص المؤمنين صحة قوله ، وآمن به بعض أهل المدينة حين أتى إليها . ولكن بعض الصحابة قاوموه أشد المقاومة . نشأت القدرية إذن واعتنتها كثير من المسلمين ، خارجة عن مذهب أهل السنة والجماعة منذ القدم ، وقاومها أهل السنة والجماعة منذ القدم أيضاً .

ويرى أهل السنة والجماعة أن سند مذهبهم إنما يعود إلى علي بن أبي طالب ويعتبرونه أول متكلميهم ، ويذكرون أنه ناظر الخوارج في مسألة الوجد والوعيد وناظر القدرية في المشيئة والاستطاعة ، كما يعتبرون عبد الله بن عمر من أوائل أهل السنة والجماعة - وقد ورد عنه أنه تبرأ من معبد الجهنى في قبة القدر . .

ثم يذهب السند إلى التابعين : وأولهم عند أهل السنة عمر بن عبد العزيز ويقررون أن له رسالة

في الرد على القدرية ، ثم يليه الحسن البصري ويذكرون أن له رسالة إلى عمر بن عبد العزيز في الرد على القدرية ، ثم زيد بن علي زين العابدين وله كتاب في الرد على القدرية ، ثم الشعبي ، ثم الزهري .
 وعلى هذه الطبقة الإمام جعفر عمداً صادق وهو عند أهل السنة والجماعة محدث وثيقه وينسبون له كتاب الرد على القدرية وكتاب الرد على الخوارج ، ورسالة الرد على الغلاة من الروافض ^(١) .

إذن كان للمذهب السني دولته الرسمية منذ نشأة الفرق ، بدأها على بن أبي طالب في مناقشاته مع الخوارج ومع القدرين من ناحية أخرى . وقد رأى على قدرياً مشهوراً في عصر عمر يناقش في القدر ، وهو عبد الله بن صبيح ، ورأى كيف منعه عمر بن الخطاب بطريقته الوداعة الشديدة من الخوض في رأيه ، ولم يكن لعل هذه الطريقة العمرية في الردع ، بل لجأ وهو باب مدينة العلم - إلى الجدال بالتي هي أحسن .

ويتنقل المؤرخون صورة من مناقشة على بن أبي طالب القدرية وتتابعه الشافعي له في شعر دقيق . فقد أتى سائل عن القدر إلى على بن أبي طالب وسأله عن القدر ونهاه على بن أبي طالب بقوله : إنه طريق دقيق لا تمش فيه ، ولكن السائل يلح ويطلب المزيد ويقول على مرة أخرى إنه : بحر عميق لا تخض فيه ، فلم يفتح الرجل أيضاً وسأل مرة أخرى : يا أمير المؤمنين أخبرني عن القدر ، فقال : سرخني الله لا تفشه . فبادر الرجل بقول : يا أمير المؤمنين أخبرني عن القدر فقال ، على : يا سائل إن الله خلقك كما شاء : أو كما شئت ؟ فقال ، كما شاء ، قال : إن الله يخلقك يوم القيامة كما شئت أو كما يشاء فقال كما يشاء ، فقال : يا سائل لك مشيئة مع الله أو فوق مشيئته أو دون مشيئته ، فإن قلت مع مشيئته ادعيت الشراكة معه ، وإن قلت دون مشيئته استغنييت عن مشيئته ، وإن قلت فوق مشيئته كانت مشيئتك غالبية على مشيئته ، ثم قال : أأنت تسأل الله العافية ؟ فقال نعم فقال : فماذا تسأل العافية ؟ أمن بلاء ابتلاك به ، أو من بلاء غيره ابتلاك به ؟ قال : من بلاء ابتلاك به . فقال : أأنت تقول : لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم ؟ قال بلى ، قال : تعرف تفسيرها ؟ فقال : لا يا أمير المؤمنين علمني بما علمك الله ، فقال : تفسيره : أن العبد لا قدرة له على طاعة الله ولا على معصيته إلا بالله عز وجل ، يا سائل : إن الله يسقم ويلدئ ، منه الداء ومنه الدواء ، أعقل عن الله ، فقال عقلت ، فقال له : ألا صرت مسلماً ، فقموا إلى أنحيكم المسلم واخلوا بيله . ثم قال على : لو وجدت رجلاً من أهل القدر لأخذت بعقه ولا أزال أضربه حتى أكسر عقه ، فليهم يهود هذه الأمة ^(٢) .

وهذا النص غير محتمل للشك ، فمن ناحية الدراية هو من على ، ومن ناحية الرواية

(١) الهندلي - الفرق .. ص ٢٢١ .

(٢) الإسفرايين - التجميع في الدين ص ٥٨ .

أوردته القاسم بن حبيب في تفسيره بإسناده - والقاسم بن حبيب هو الحسن بن محمد النيسابوري أشهر مفسري خراسان ومن شيوخ البيهقي^(١).

وقد تابع الشافعي على بن أبي طالب فيردد :

ما شئت كان وإن لم أنشأ وما شئت إن لم تنشأ لم يكن
خلقت العباد على ما علمت في العلم يجري الفتي والمسن
على ما تمت وهذا خلقت وهذا أعنت وهذا لم تمن
فهذا سعيد وهذا شقي وهذا قبيح وهذا حسن

ووقف الشافعي بالمرصاد لبشر المريسي الفقيه المشهور (المتوفى سنة ٢٣٠ هجرية) وناظره مناظرة عنيفة حين أعلن بشر أنه قلري^(٢).

وقد قرر فخر الدين الرازي - وهو أهم من كتب عن فقه الشافعي في كتابه المناقب - أن الشافعي كان يرى في الصفات أنها ليست مغيرة للذات . ويستتج هذا من فتوى الشافعي في اليمين . فقد روى أن الشافعي يقول إن من حلف بعلم الله أو بحق الله ، إن أراد بعلم الله معلومه أو بقدرة الله مقدوره ، وبحق الله ما وجب على العباد ، فهذا لا يوجب الكفارة لأن هذا حلف بغير الله . وإن أراد به الحلف بصفات الله ، فهذا يوجب الكفارة . ويستتج الرازي من هذا « أن صفات الله - عند الشافعي - ليست أغياراً للذات ، لأنه لما زعم أن الحلف بغير الله لا يوجب الكفارة ، وزعم أن الحلف بالله يوجب الكفارة ، كان هذا دليلاً على أنه يعتد أن صفات الله عز وجل ليست أغياراً للذات . كما أن الشافعي يؤمن بأن القرآن غير مخلوق كما يؤمن بالقضاء وغيره وشبهه ، وأن الإيمان تصديق وعمل ، وأن الإيمان يزيد وينقص . فالشافعي عالم كلام كما هو عالم أصول وفقه . وقد نسب الشافعي كتاب على نخط كتاب أبي حنيفة ويحمل نفس الاسم « الفقه الأكبر » أيضاً . فيه أسلوب عصر فخر الدين الرازي ، وإن كانت آراؤه تمت إلى كثير من آراء الشافعي في أصوله . ويحتاج الفقه الأكبر المنسوب للشافعي إلى دراسة مستفيضة ، كما يحتاج الفقه الأكبر المنسوب لأبي حنيفة إلى نفس الأمر .

وكان الشافعي فيلسوف الإسلام الأكبر في الأصول ، وقد وضع القياس الأصول في صورته الكاملة ، وكان له بهذا أكبر الفضل على الإنسانية جمعاء ، وقد وضحت هذا العمل الفكري

(١) نفس المصدر - نفس الحقيقة - الحاشي (٥) .

(٢) الإسماعيليين - التبعير . ص ٦٨ وانظر أيضاً ص ٩٨ عن قول الشافعي في الجبهة وإنكاره لما روى ص ١٠٦ عن قول الشافعي في الشرك ، وقوله - الحلف في الصفة كالحلف في اليمين .

المناز في كتابي «مناهج البحث عند مفكرى الإسلام» .

كان الشافعى أصديق معبر عن روح الإسلام حتى عصرنا هذا ، وكان سيد علماء المسلمين بلا منادى . وقد قام تلامذته من بعده . من جمعوا بين الفقه والكلام بالعمل الأكبر في إنشاء الفلسفة الإسلامية الحقيقية . ويذكر البغدادي أن من أوائل تلامذته أبا العباس بن مريج « أبرج الجماعة في هذه العلوم وأن له كتاب الجاروف على القاتين بتكافؤ الأدلة . ولكن كان تاج الشافعى سيد الأئمة جميعاً بعلومه إمامنا أبا الحسن الأشعري (المتوفى عام ٣٢٤هـ - ٩٣٥م) ، « الذى صار شجاً في خلق^(١) القدرية » وقد ساد المذهب الشافعى الفقهى كما سادت العقيدة الأشعرية العالم الإسلامى حتى يومنا هذا .

٤ - الإمام أحمد بن حنبل :

ثم نرى الإمام الرابع أحمد بن حنبل (المتوفى عام ٢٤١هـ - ٨٥٥م) . وقد حاول كثير من مؤرخى الفرق أن يثبتوا أنه لم يكن للرجل مذهب كلامى ، وأنه كره كل من خاض في الكلام - حتى وإن كان خوضه لنصرة السنة والجماعة . وقد وجدت حقيقة أخبار تثبت هذا ، ولكن إن من الصف أن نذكر لشهدحة القرآن مذهب الكلامى . لقد ثبت أحمد بن حنبل على موقفه ثابتاً لم يعرفه التاريخ من قبل وهو يعلن أن القرآن غير مخلوق . ولو غير بن حنبل لأثيرت الأمة جمعاء . إنه ثبت ثبات الأطواد واحتمل العذاب الأليم . وقد امتلأت كتب التاريخ بأخبار محته ، وهو يناقش المعتصم وأحمد بن داود في خلق القرآن وينكر خلقه^(٢) .

وقد نسب للإمام أحمد بن حنبل رسالة « الرد على الزنادقة واليهمية »^(٣) فيها شكوا من مشابه القرآن ، وتأولوه على غير تأويله . وقد كان هناك بعض الشك في نسبتها إليه . إذا ما طبقنا النقد الخارجى والدخلى للنصوص على هذه الرسالة - فلأننا نرى أنها ليست من نفس الإمام - وإن كان فيها بعض عقائده .

أما من ناحية تطبيق النقد الظاهرى على هذه الرسالة ، فيتضح أن الرسالة قد نسبت إلى الإمام أحمد في القرن الرابع الهجرى ، وقد تنبه العلامة الكبير الشيخ محمد بن زاهد الكوثرى أن نسبتها إليه إنما كانت تمزى إليه عن طريق رواية مجهولة . وقد ورد الخضر بن المنى في سند

(١) البغدادي : الفرق ص ٢٢١ .

(٢) السبكي : طبقات الشافعية ج ٥ ص ٢١٧ .

(٣) نشرت هذه الرسالة مع مجموعة من رسائل أهل السلف أبا وتليلى الدكتور ممر الطالبي في كتاب عقائد السلف (الإيسكتريية) ١٩٧١ .

رواية هذه الرسالة عن ابن الإمام أحمد - عبدالله - عن أبيه ، والخضر بن المنى هذا مجهول .
 وطرواية - كما نعلم - وعلى حسب قانون الحديث ، وكان الإمام أحمد بن حنبل من أئمة المحدثين
 وواضعي قانونه : أقول إن الرواية عن مجهول مقذوح فيها ، وسطعون في سندها ، فكيف نسب
 للإمام أحمد - هذه الرسالة إذن . ثم إن ابن الجوزي - وهو مؤرخ الإمام أحمد - لم يذكر
 هذه الرسالة بين كتبه . وقد كان ابن الجوزي متكلماً حنبلياً ، ولا شك أنه قرأ الرسالة ، وتبين
 له أنها ليست للإمام الكبير ، ولذلك أهمل ذكرها في قائمة كتب الإمام .

غير أن الحجة الداحضة التي تثبت أن الرسالة ليست لأحمد بن حنبل أننا لا نجد لها ذكراً
 لدى أقرب الناس إلى الإمام أحمد بن حنبل ، ممن عاصروه وجالسوه ، أو أتوا بعلمه مباشرة ،
 وكتبوا في نفس الموضوع : كان الإمام البخاري (المتوفى عام ٢٥٦ هـ) من معاصري الإمام
 أحمد بن حنبل . وكان يجالسه . يقول البخاري : دخلت بغداد ثمانين مراراً - كل ذلك أجالس
 أحمد بن حنبل قال - آخر ما ودعته : يا أبا عبد الله ، تترك العلم والناس ، وتضرب إلى خراسان (١) .
 وكتب البخاري كتاباً في نفس الموضوع ، وعلى طريقة المحدثين - ولم يذكر أبداً - كتاب
 أحمد بن حنبل في الرد على الزنادقة والجهمية .

وكذلك فعل الإمام عبد الله بن مسلم بن قتيبة (المتوفى عام ٢٧٦ هـ) . إنه كتب الاختلاف
 في اللفظ والرد على الجهمية والمثنية . ويذكر ابن تيمية أن ابن قتيبة كان من المتسعين للإمام
 أحمد بن حنبل ، ولم يذكر ابن قتيبة في رسالته ، وهي في نفس الموضوع ، هذه الرسالة المنسوبة
 للإمام أحمد بن حنبل .

وكذلك فعل الإمام أبو سعيد الدارمي (المتوفى عام ٢٨٠ هـ) فقد كتب كتابين في نفس
 الموضوع هما : كتاب الرد على الجهمية وكتاب رد الإمام حنبل بن سعيد على المريسي العنيد .
 ولم يذكر الدارمي في كتابه رسالة ابن حنبل . لم يعرف إذن رجال القرن الثالث هذه الرسالة .
 ولم يستفيدوا بها .

وظهر الإمام أبو الحسن الأشعري . وأعلن تبرؤه من المعتزلة ، وعودته إلى عقيدة أهل الحديث ،
 وذكر عقيدة ابن حنبل باللات ، ولكنه لم يشير على الإطلاق ولم يستفد بكتاب أحمد بن حنبل .
 أما من ناحية النقد الباطني إن الكتاب يعرض لآراء الزنادقة ثم يتقدمها . ثم لآراء الجهمية ،
 الخالصة ، ثم المعتزلة ، ويتقدمها . فهل هذا هو منهج « الإمام الكبير » . إنه رفض في
 محنته ، ونحت سياط الخليفة . أن يذكر أن القرآن قديم ، لأنه لم يرد لا في القرآن ولا في الآثار
 كلمة قديم ، وإنما كان يردد : إن القرآن غير مخلوق . إن هذه الاصطلاحات عنه مستحقة ،

لم ترد في قرآن ولا سنة . فكيف ينطق بها . ثم إنه هجر الحوادث المحاسبي وكان الحادث من أشد الناس على مخالف السلف وأهل السنة . ولكن الإمام أحمد لم يفر له أبداً - نقله لأقولهم - وهو المحاسبي بصدد الرد عليها . فكيف إذن يكتب آراء الخصوم وقولهم في كتابه المزعوم . إننا نستطيع أن نقدم بناء متكاملآ لآراء الجهمية والمعتزلة مستخلصة من رسالة الرد على الجهمية ولزنادقة . وهذا ما لا يفعله أبداً الإمام أحمد بن حنبل .

إن عرض الإمام ابن حنبل لآراء المعتزلة ، يشبه تماماً عرض الإمام الأشعري لما في كتابه المشهور مقالات الإسلاميين . ثم إن الكتاب يستخدم مصطلح « أهل العقل » ويستند على كثير من السياق العقلي فهل كان أحمد بن حنبل يلجأ إلى ما أهميه العقل السمعى أو التأويل إنه إن صح هذا . . . فسيكون أحمد بن حنبل سلفاً للخلف ، ولا صلة له على الإطلاق بمذهب السلف المتأخرين .

إنى أرى أن الكتاب من نفس - أهل السنة الأوائل . ولست جازماً بشخص معين كتبه ، ولكن هل يمكنني أن أرجح . . . أنه من نوع كتابات ابن كلاب وقلانسى والحارث المحاسبي . . . ولا بد من دراسة قديمة لكتابات هؤلاء والرسالة التي نحن بصددنا - والمنسوبة لأحمد بن حنبل .

ولكني سأعتبر الكتاب هنا معياراً من آراء ابن حنبل بقدر ما يعبر الفقه الأكبر لكل من أبى حنيفة والشافعي عن آرائهما .

يشرح صدر الرسالة منهجها : وهو تأويل الكتاب بالكتاب ، والعلم هو علم الكتاب والسنة ، طريق السمع لا أن يتأول الكتاب بالمعنى وبالعقل . والعقل مقيد^(١) .

ثم يناقش أولى أبواب الكتاب الزنادقة فيما ذهبوا إليه من أن القرآن متناقض . وبين تماث هذا الزعم خلال تحليل بارع لآيات من مشابه القرآن . وفي نفس المواضع التي تناولها الزنادقة . ويتبعها موضعاً موضعاً . مستخدماً فكرة الخاص والعام « ووجه كثيرة ونحوهاطر يعلمها العلماء »^(٢) فيرد على الزنادقة في عذاب أهل النار وإبدال جلودهم « وأورد الآيات المشابهة في هذا الموضوع وبين في وضوح تام عدم تناقضها . ثم تكلم عن خلق الإنسان ، ويقدم لنا تحليلاً رائعاً للآيات : « خلقكم من تراب » ثم قوله تعالى : « من طين لازب » ثم قوله : « من سلالة » ثم قوله « من حمل مسنون » ثم قوله « من صلصال كالفخار » . يقول أحمد بن حنبل « شكوا - أى الزنادقة - وقالوا هذا ملايسة بنقض بعضه بعضاً . . . قول : هذا بده خلق آدم ، خلقه الله أول بده من تراب ، ثم من طينة حمراء وسوداء ويضواء ، من طينة طيبة وصبغة ، فكذلك ذريته طيب

(١) المصدر السابق ص ٥٢ .

(٢) نفس المصدر ص ٤ .

ونحيب أسود وأحمر وأبيض . ثم بل فلك التراب فصار طيناً ففلك قوله « من طين » ، فلما لصق الطين بعضه ببعض صار طيناً لازباً - يعني لاصقاً . ثم « من سلالة من طين » يقول مثل الطين إذا عصر انسل من بين الأصابع ، ثم نثن فصار حملاً مسنوناً ، فخلق من الحمأ ، فلما جف صار صلصالاً كالقنخار . يقول : أى صار له صلصلة كصلصلة القنخار . له دوى كلوى القنخار .

فهذا بيان خلق آدم . وأما قوله « من سلالة من ماء مهين » فهذا بدء خلق ذريته من سلالة - يعني النطفة إذا انسلت من الرجل . ففلك قوله « من ماء » يعني النطفة « مهين » يعني ضعيف . . فهذا ما شككت فيه الزنادقة ^(١) .

أخذ صاحب الكتاب يتبع اعتراضات الزنادقة . وينقضها بأسلوب بارع مستخدماً كما قلت - فكرة العموم والتخصيص .

ثم ينتقل إلى مناقشة « الجهم » . ويبدأ بعرض لحياة الرجل ، ومناقشة هذا الأخير السمنية ، ثم يتكلم عن آرائه . ويقرر أن الجهم وجد ثلاث آيات من التشابه ، وهي « ليس كمثل شيء » « وهو الله في السموات والأرض » « ولا تتركه الأبصار وهو يدرك الأبصار » والجهم - في رأى كتاب ابن حنبل - بنى أصل كلامه على هذه الآيات ، متخذاً منهج التأويل « وتأول القرآن على غير تأويله » وهنا يضع الكتاب منهجين للتأويل : التأويل العقلي - وهو تأويل الجهم والمحتزلة من بعده ، وتأويل الظاهري ، وهو تأويل أهل الحديث . ثم يذكر أن الجهم « كلب بأحاديث رسول الله » أو بمعنى أدق أن الجهم كان يكلب الحشوية ، الذين احتوا الحديث بإسرائيليات ، ولعله أغرق وتغالى في هذا الانجلاء ، مما دعا علماء الحديث وعلى رأسهم ابن حنبل إلى الهجوم عليه ، بل إن أبا حنيفة إمام أهل الرأي ، قد هاجم الجهم في إغراقه في انجماه العام ، ثم يذكر الكتاب أن الجهم « زعم أن من وصف الله بشيء مما وصف به نفسه في كتابه أو حدث عنه رسوله كان كافراً » وكان من المشبهة « فالجهم إذن ينكر التشبيه ، كما ينكر الحشو ، ولكنه تغالى في النفي ، في نفي التشبيه ، وفي نفي الحشو ، واستند على العقل ، وهو في معترك النزاع العقلي أمام السمنية ، وهم قوم يستلذون على العقل ، ومنهجهم الشك ، كما كان في معترك النزاع العقلي أمام المقاتلية وهم يستلذون على السمع ، صحيحه وراسده ... ولكنه غلا ، فيما يقال . . . ثم « تبعه على قوله رجال من أصحاب أبي حنيفة ، (ولعله يصمد أبا حنيفة واصل بن عطاء) وأصحاب عمرو بن عبيد بالبصرة ، ووضع ثنين الجهمية » ^(٢) فكان

(١) نفس المصدر ص ٧١٦ .

(٢) كتاب عقائل السلف للكلمة أحمد بن حنبل ، والبخارى وابن قتيبة : الرسالة الأولى : ص ٦٦ ، ٦٧ تحقيق الدكتورين علي سالي النشار وعمار الطائي (الإسكندرية - منشأة المعارف سنة ١٩٧١ .

كتاب ابن حنبل هذا - إن صح أنه له - إنما هو نقض لآراء المعتزلة التي عاشت الجهمية - إلى حد ما - خلالها ، وخاصة في منهج التأويل العقلي ، الذي وضعه الجهم ، ثم أحضته المعتزلة ، وما أشد ما كره أهل الحديث - منهج التأويل العقلي هذا . وبالرغم من اختلاف المعتزلة مع الجهمية في مسألة هامة ، وهي مسألة التقدير ، فقد وسم أهل الحديث - المعتزلة - بالتجهيم ، لقول المعتزلة بالتأويل للعقل ، وبنى الصفات ، مثلهم في هذا مثل الجهم . كانت هذه هي المسألة الأساسية في النزاع بين أهل الحديث ، وبين الجهمية ، وبين تابعي الأخيرين من المعتزلة . وسنعرض لآراء الكتاب المنسوب إلى ابن حنبل طبقاً للنسق الفلسفي . الذي يمكن استخلاصه من ثنايا الكتاب .

١ - مشكلة الألوهية :

يرى الكتاب المنسوب لابن حنبل أن مشكلة الألوهية عند الجهمية أو المعتزلة إنما أثارها تفسيرهم للآية « ليس كمثل شيء »^{١٥} . وقد أدام هذا إلى صوغ مذهبهم . فها اعتبروه تترجماً من الأشياء ، وهو تحت الأرضين السبع ، كما هو على العرش ولا يخلو منه مكان ، ولا يكون في مكان دون مكان ، ولم يتكلم ، ولا يكلم ، ولا ينظر إليه أحد في الدنيا ، ولا في الآخرة ، ولا يوصف ، ولا يعرف بصفة ولا بفعل ، ولا له غاية ، ولا له منتهى ، ولا يدرك بعقل ، وهو وجه كله ، وهو علم كله ، وهو سمع كله ، وهو بصر كله ، وهو نور كله ، وهو قدرة كله ، ولا يكون فيه شيطان ، ولا يوصف بوصفين مختلفين ، وليس له أعلى ، ولا أسفل ، ولا نواحي ، ولا جوانب ، ولا يمين ، ولا شمال ولا هو خفيف ولا ثقيل ، ولا له لون ، ولا له جسم ، وليس هو بمعمول ولا مقول . وكلما خطر على قلبك أنه شيء تعرفه ، فهو على خلافه .

هذا هو مذهب التنزيه المطلق ، الذي وضعه الجهمية ، ثم طوره المعتزلة يورده هذا الكتاب في هذه الصورة الموحدة ، أو غير المتباينة إلى حد ما . ولكن ما يلبث الكتاب أن يوضح بعض عناصر هذا المذهب الجهمي المعتزلي فيقول : إنهم يذهبون إلى أنه « شيء لا كالأشياء » وأنه « لم يتكلم ولا يكلم لأن الكلام لا يكون إلا بمجاجة ، والجوارح عن الله متقية »^(١) ومن العجب أن يقل أحمد بن حنبل آراء المعتزلة ، ويعرض لها لكي يقلعها ، وهو الذي هجر الحارث المحاسبي ، لأنه فعل نفس الشيء ، ولعل هذا أيضاً مما يقدح في صحة نسبة الكتاب إليه .

ثم يضع الكتاب نظرية أهل الحديث في الله وهي : أن الله شيء . ويلجأ الكتاب إلى العقل لتأييد النص : فيقول : « إن الشيء الذي لا كالأشياء » ، قد عرف أهل العقل أنه لا شيء^{١٦} . وهنا يذكر النص ، أهل العقل ويستشهد بهم ومن عجب أن يستختم الإمام أحمد

مصطلح أهل العقل ، وبعضى الكتاب فيقرر أن هؤلاء الجهمية أو المعتزلة « لا يؤمنون بشيء » .
 ويعنى هذا أنهم قناعة لا يثبتون الصفات القديمة . ويبين هذا بما يورده الكتاب من أن المعتزلة
 تقرر أنهم يعبدون من يبدى أمر هذا الخلق ، وأهم يلحون إلى أنه لا يعرف بصفة « أى الصفة
 القديمة » وسيؤدى إنكار الصفات القديمة لله — عند السلف إلى اعتبار الله مجرداً من كل شيء ،
 ونحن إن أنكرنا عنه الكلام ، والحركة والقدرة ، والعلم ، والنور ، فلأننا نشبهه بالأصنام « لأن
 الأصنام لا تتكلم ، ولا تتحرك ، ولا تتزل من مكان إلى مكان »^(١) .

لقد استند الجهمية في نظر الكتاب المنسوب لابن حنبل إلى تفسير خاطئ للأثر « كان
 الله ولا شيء » أى لم يكن معه صفة من الصفات القديمة ، أى أنه كان ذاتاً فقط ، أما القول
 بأن الله ونوره ، والله وقدرته والله وعظمته . القول بأن الله لم يزل وقدرته ، ولم يزل ونوره ، أى إثبات
 الصفات القديمة ، فهو يضاهى قول النصارى بالآقائيم ، حين زعموا أن الله لم يزل ونوره ،
 ولم يزل وقدرته ، ولم يزل وعلمه ، ولم يزل وكلامه . . . إلخ . ويرد الكتاب المنسوب لابن حنبل
 موضعاً رأى أهل السنة والجماعة « لا تقول أبداً إن الله لم يزل وقدرته ، ولم يزل نوره ، ولكن
 تقول : لم يزل بقدرته ونوره ، لا متى قدر ، ولا كيف قدر » ولا ينكر الكتاب الأثر « قد كان
 الله ولا شيء » ولكن إذا قلنا : إن الله لم يزل بصفاته كلها ، أليس إنما نصف إلهاً واحداً
 بجميع صفاته ، ويعلى الكتاب مثال النخلة : لها جلع وكرب وليف وسعف وخوص ، واسمها
 شيء واحد ، ومميت نخلة بجميع صفاتها ، فكذلك الله ، إنه إله واحد « لا تقول : إنه كان في
 وقت من الأوقات ، ولا قدرة حتى خلق قدرة . . . وللى ليس له قدرة ، هو عاجز ، ولا تقول :
 قد كان في وقت من الأوقات ولا يعلم ، حتى خلق العلم ، فعلم . . . وللى لا يعلم ، هو
 جاهل . ولكن نقول : لم يزل الله عالماً قادراً ، لا متى ، ولا كيف »^(٢) وهنا تأتي مسألة العرشية
 ومسألة المكانية وهما مسألتان أهما المسلمين كثيراً . فقد أنكر المعتزلة الجهمية العرشية ، أى استواء
 الله على العرش وأولو الآيات « الرحمن على العرش استوى » و « خلق السموات والأرض في ستة
 أيام ، ثم استوى على العرش » ، « ثم استوى على العرش فاسأل به خبيراً » وقالوا — فيما يرى
 الكتاب الذى بين أيدينا أن الله « هو تحت الأرض السابعة ، كما هو على العرش ، فهو على العرش ،
 وفي السموات وفي الأرض ، وفي كل مكان ، ولا يخلو منه مكان . ولا يكون في مكان دون
 مكان » واستندوا في هذا على آية من القرآن : « وهو الله في السموات والأرض ، فانه إذن عند
 الجهمية في كل شيء غير مماس لشيء ولا مبين ، وهو بلا كيف » .

ويرد الكتاب بأن المسلمين عرفوا أما كن كثيرة ليس فيها من عظمة الله شيء ، كالجساد

(١) نفس المصدر ص ٩٠ .

(٢) نفس المصدر ص ٩١ ، ٩٢ .

البشر وأجوافهم ، وأجواف الخنازير والأماكن المظلمة . ثم إن السمع يخبرنا أن الله في السماء « آمنتم من في السماء أن يخسف بكم الأرض ، أم آمنتم من في السماء أن يرسل عليكم حاصباً » وقال « إليه يصعد الكلم الطيب » وقال « إني متوفيك ورافعك إلی » ، بل « رفعه الله إليه » وقال « وله من في السموات والأرض ومن عنده » وقال « يخافون ربهم من فوقهم » وقال « ذى المارج » و « وهو القاهر فوق عباده » و « وهو العلى العظيم » .

أما معنى قوله « وهو الله في السموات وفي الأرض » يقول : هو إله من في السموات وإله من في الأرض وهو على العرش ، وقد أحاط بجميع ما دونه العرش ، ولا يخلو عن علم الله مكان ، ولا يكون علم الله في مكان دون مكان ، فلذلك قوله « لتعلموا أن الله على كل شيء قدير » وقد أحاط بجميع ما خلق ، وعلم كيف يكون هو من غير أن يكون في شيء مما خلق^(١) فهل أحس الكتاب أن نظرية الجهمية في وجود الله في كل مكان ، وأنه « هو في كل شيء » غير تماس لشيء ولا مابين منه ، « ستنهى إلى العقيدة — وهي عقيدة وحدة الوجود ؟ وسينادى بضئ الصوفية من بعد أن الله حال في كل شيء ، حيواناً كان أو نباتاً أو جماداً . ولذلك يؤكد الكتاب تماماً أن الله بائن من خلقه دونه .

ويتضح خوف الكتاب من تطور النظرية الجهمية المعتزلة إلى وحدة وجود — في تبعه لتضيق المعتزلة الجهمية لآيات المية منها « ما يكون من مجرى ثلاثة إلا هو راسمهم ، ولا خمسة إلا هو سادسهم » ويلهب المعتزلة إلى أن الله عز وجل « معنا ولينا » مستندة على هذه الآية السابقة .

ويرى الكتاب أن المعتزلة الجهمية قطعوا الخبر من أوله . فالخبر هو قول الله « ألم تر أن الله يعلم ما في السموات والأرض » ، فأخبر أنه يعلم ما في السموات وما في الأرض ، ثم قال « ما يكون من مجرى ثلاثة إلا هو رابعهم » يعني يعلمه ، وكذلك « ولا خمسة إلا هو سادسهم » ، أي يعلمه ، وقوله « ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلا هو معهم » يعني يعلمه فيهم أينما كانوا . وتنتهي الآية بقوله « ثم ينهيم بما عملوا يوم القيامة إن الله بكل شيء عليم » فيفتح الخبر يعلمه ، ويتم الخبر يعلمه ، ولكن قد تنكر الجهمية المعتزلة — العلم — ولكن الكتاب يرى علم الله أوقفتنا الله عليها بالأعلام والدلالات . فإن ذهب الجهمية المعتزلة إلى أن العلم محدث ، فإنهم في ضلال أن يقولوا : « إن الله كان في وقت من الأوقات لا يعلم حتى أحدث له علماً ، فعلم . ثم ينكر الكتاب فكرة المعتزلة وقد أهدته كما قلنا كل الأهوية أن الله في كل مكان ولا يكون في مكان دون مكان مستندة على الأثر « أن الله كان ولا شيء » ، فيذكر « أن الله كان ولا شيء » ،

فبعين خلق الشيء ، هل خلقه في نفسه أو خارجاً من نفسه ، والإجابة على هذا السؤال
محصورة في :

- (أ) أن الله خلق المخلوق في نفسه ، قابضاً والانس والشیاطین في نفسه ، وهذا كفر .
(ب) أن الله خلق كل هؤلاء خارجاً من نفسه ، ثم دخل فيهم ، وهذا كفر .
(ج) أن الله خلقهم خارجاً من نفسه ، ولم يدخل فيهم . وهذا قول أهل السنة
وهو الصحيح (١) .

وأخيراً يذكر الكتاب قصة التجلی : وأن الله لم يكن في الجبل ، فلما تجلى ربه للجبل جعله
دكا ، لم تجلِ الله للجبل إن كان فيه إذن كما يزعم الجهمية ؟ ! فلو كان فيه ، لم يكن يتجلی
لشيء هو فيه . لقد رأى الجبل إذن شيئاً لم يكن رآه قبل ذلك .

أما استناد الجهم إلى : أن الله نور كله . . . فيقول الكتاب : قال الله « وأشرق الأرض
بنور ربها » فقد أخبر الله أن له نوراً ، فإذا قالت المعتزلة إن الله في كل مكان ، وهو نور ،
فلم لا يضيء البيت المظلم من النور الذي هو فيه ، إذ زعموا أن الله في كل مكان . وما بال السراج
إذا دخل البيت يضيء ؟ ! .

وينكر الكتاب زعم الجهمية المعتزلة بأن « الله » في القرآن اسم مخلوق وإنكارهم أن كان لله
اسم قبل أن يخلق هذا الاسم . كما يلحظ أيضاً ما ذهب إليه المعتزلة من أن كلمة التكوين غير
قديمة ، وأنها مخلوقة بل ذهبوا إلى أنها قدرة خلق الله بها الخلق قدرته « شيء » خلق بها الأشياء
المخلوقة . يرى الكتاب أن هذا سفس . . كيف يخلق الله خلقاً بشيء « شيء » ؟ ! !

لقد فكرت بناء الخلقين :

ويعرض الكتاب المنسوب لابن حنبل فكرة المعتزلة في فناء الخلقين -- أو بمعنى أدق فكرة
الجهمية والمذنبية وقد أرادوا بها التنزيه المطلق -- يرى الكتاب أن الجهمية تأولت قول الله
« هو الأول والآخرة » فزعمت أن الله هو الأول قبل الخلق ، وهذا حق . قالوا : يكون الآخر
بعد الخلق فلا يبقى شيء ولا أرض ولا الجنة ولا نار ولا ثواب ولا عقاب ولا عرش ولا كرسي ،
وزعموا أن شيئاً مع الله لا يكون ، وهو الآخر كما كان الأول .

ويقرر الكتاب أن الله أخبر عن الجنة ودوام أهلها فيها فقال « لم فيها نعيم مقيم » وقال
« خالدين فيها أبداً » وقال « أكلاها دائم » ، ودائم لا يتقطع أبداً وقال « وما هم بها بمخرجين »

وقال : وإن الآخرة هي دار القرار ، وقال : إن الآخرة هي الحيوان لو كانوا يعلمونه ، وقال : ما كنتم فيها أبداً .

ويرى الكتاب : أما : السماء والأرض فقد زلنا ، لأن أهلها صاروا إلى الجنة ، وأما العرش فلا بد يبيد ولا يذهب لأنسقف الجنة ، والله عليه ، فلا يهلك أبداً .

وأما قوله : كل شيء هالك إلا وجهه ، فذلك عند الكتاب أن الله لا أنزل ، كل من عليها فان ، قالت الملائكة : هلك أهل الأرض ، وطعموا (الملائكة) في القبلة ، فأنزل الله أنه يخبر عن أهل السموات والأرض أنكم تموتون ، فقال : كل شيء من الحيوان هالك — يعني ميت — إلا وجهه إنه حي لا يموت ، فأيقنوا عند ذلك بالملوت (١) .

إثبات الرؤية السعيدة :

وتلعب المحذلة الجهمية في التنزيه إلى مداه فتكر الرؤية ، ويعرض الكتاب لإنكار المحذلة لهذا . فيبين أولاً رأيهم في هذا . إنهم ذهبوا إلى أن « المتطور إليه ممدود موصوف ، إنما ترى الأشياء بفعله وما يحاولون في التجسيم من الله ، فيفسرون إلى ربهما ناظرة » بالنظر إلى ثواب الله وإلى فعله وقدرته . ويعبدون تأولاً من القرآن في الآية « ألم تر إلى ربك كيف مد الظل ، فقالوا إنه حين قال « ألم تر إلى ربك » فإنهم لم يروا ربه ، ولكن المعنى : ألم تر إلى فعل ربك .

ويرد الكتاب : إن فعل الله لم يزل العباد يرونه ، ولكن الآية صريحة في أنها رؤية الله أما استناد المحذلة الجهمية إلى الآية « لا تتركه الأبصار » فلا بد أن لها معنى آخر . ولم يصرح الكتاب بهذا المعنى وإنما لجأ إلى السمع فقال : « وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم يعرف معنى قرب الله (لا تتركه الأبصار) فقال « إنكم سترون ربكم » . وقال الله لموسى « لن تراني » ولم يقل « لن أرى » ، فأيهما أولى أن يسمع : النبي صلى الله عليه وسلم حين قال إنكم سترون ربكم ، أم قول الجهمية حين قال لا ترون ربكم ؟ . ثم يورد تفسير الرسول للآية « الذين أحسنوا الحسنات وزيادة » بالحديث أنه النظر إلى وجه الله . وقد أثر حديث الزيارة في الصوفية فيما بعد تأثيراً بالغاً . ثم يورد الكتاب الحديث « إذا استقر أهل الجنة في الجنة نادى متاد : يا أهل الجنة ، إن الله قد أذن لكم في الزيارة . قال : فيكشف الحجاب فيتجلى لهم . ثم يذكر آية الحجاب « كلا إنهم عند ربهم يوئد لمحبوبين » وحجاب البعض يستلزم كشف الحجاب لبعض ، وكشف الحجاب هو الرؤية . وقد أخذ الصوفية أيضاً بفكرة الحجب (٢) .

(١) نفس المصدر ص ١٠١ ، ١٠٢ .

(٢) نفس المصدر ص ٨٥ ، ٨٦ .

كلام الله :

وكانت مشكلة كلام الله شغل المسلمين الشاغل في ذلك الوقت . والكلام عند أهل السنة صفة قديمة . وقد أنكر المحترلة الجهمية الصفات القديمة . وهنا يناقش الكتاب المحترلة في إنكار الكلام القديم . فقد ذهبت المحترلة إلى أن الله لم يكلم ولم يتكلم ، إنما كون شيئاً فغير عن الله ، وخلق صوتاً فأنهم . ذلك لأن الكلام لا يكون إلا بمجاجة ، إلا من جوف ولسان وشفتين . والجوارح عن الله منفية وهنا يضع الكتاب على لسان ابن حنبل حجة داحضة : « هل يجوز أن يكون المكون غير الله إذ يقول : يا موسى إني أنا ربك . ويقول : إني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدني ، وأقم الصلاة لذكري ، إني أنا ربك ؟ فنزعم غير ذلك فقد ادعى الربوبية ! » وقرر الكتاب أنه لو كان الأمر كما ذكر المحترلة الجهمية ، فإن ذلك المكون كان ينبغي أن يقول : يا موسى إني أنا الله رب العالمين -- ولا يجوز أن يقول « إني أنا الله رب العالمين » والآيات واضحة في أنه ليس ثم مكون وإنما الله هو نفسه المتكلم « وكلم الله موسى تكليماً » ، « ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه » و « إني اصطفيتك على الناس برسالاتي وبكلامي » ثم حديث رسول الله « ما منكم أحد إلا سيكلمه ربه ليس بينه وبينه ترجمان » .

أما أنه لا بد أن يكون الكلام بجوارح فهذا خطأ ، فإن الله قال للسموات والأرض « اتبعا طوعاً أو كرهاً قالتا أيتنا طائعين » ، فهل للسموات والأرض جوف ولسان وشفتان وأدوات ؟ ! وقال الله « وصغرنا مع داود الجبال يسبحن » أتراها سبحت بجوف ولم وشفتين ؟ إن الله أنطقها كيف شاء ، وكذلك تكلم كيف شاء بدون جوارح وآلات .

أما إذا ذهبت المحترلة الجهمية إلى أن الله يتكلم وكلامه مخلوق ، فقد شبهوه بالبشر فإن كلامهم مخلوق « ففى مله بكم قد كان فى وقت من الأوقات لا يتكلم حتى خلق التكلم ، وكذلك بنو آدم لا يتكلمون حتى خلق لهم كلاماً . وقد جمعهم بين كفر وتشبيه » ، فالمحترلة إذن ليسوا أهل التنزيه ، بل أهل التشبيه المطلق . ويضع ابن حنبل حيث لا يحتسب عقيدته : « نقول إن الله لم يزل متكلاً إذاً ولا نقول : إنه كان ولا يتكلم حتى خلق كلاماً ، ولا نقول إنه قد كان ولا يعلم حتى خلق علماً ، ولا نقول إنه كان ولا قدرة له حتى خلق لنفسه قدرة ، ولا نقول : إنه كان ولا نور له حتى خلق لنفسه نوراً ، ولا نقول إنه كان ولا عظمة له حتى خلق لنفسه عظمة » .

القرآن غير المخلوق :

وقد نفرع عن مشكلة الكلام ، مشكلة خلق القرآن أو عدم خلقه . وقد عانى ابن حنبل الهمة الكبرى في سبيلها . ولذلك يعلن الكتاب أن « القرآن غير مخلوق » ، ومن الخطأ تأويل الآية « إنا جعلناه قرآنًا عربيًا » بأن الميعول هو المخلوق . إن الجمعى « ادعى كلمة من الكلام المشابه يحتاج بها من أراد أن يلحد في تنزيلها ، ويتنقذ الفتنة في تأويلها » ^(١) . والآيات « الذين جعلوا القرآن عضين » و « جعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثًا » : هنا « جعل » بمعنى التسمية ، فجعل في الآية الأولى بمعنى سمى وكذلك في الثانية ، أما « جعل » على معنى فعل ، فتواولهما الآية « يجعلون أصابعهم في آذانهم » فمعنى جعل هنا : فعل .

أما « جعل » بالنسبة لله ، فترد على معنيين — معنى خلق ومعنى غير خلق أما شواهد المعنى الأول من الآيات فالآية « الحمد لله الذى خلق السموات والأرض وجعل الظلمات والنور » يعنى وخلق الظلمات والنور . وقال الله « وجعل لكم السمع والأبصار » أى خلق لكم السمع والأبصار . . . الخ . ولما معنى غير خلق — كقول الله « ما جعل الله من بحيرة ولا سائبة » ، لا يعنى ما خلق من بحيرة وسائبة . وقوله لإبراهيم « إني جاعلك للناس إمامًا » لا يعنى إني خالقك للناس إمامًا ، لأن خلق إبراهيم تقدم قبل ذلك . وقال إبراهيم « رب اجعل هذا البلد آمنًا » وقال لإبراهيم « رب اجعلنى مقيم الصلاة » ولا يعنى إطلاقاً اخلقنى مقيم الصلاة ، والآية : « يريد الله أن لا يجعل لهم حظًا في الآخرة » ، وبطل هذا كثير في القرآن . وقد أورد الكتاب الآيات الكثيرة التى تثبت أن القرآن ليس مخلوقًا في عبقرية نادرة ، وإحاطة لا بظاهر القرآن فقط بل بمعانيه العميقة ، وما وراء المعانى من مفهومات ودلالات .

ويتنهى الكتاب إلى القول بأن الله إذا قال « جعل » فلإنها تأتي على معنيين : معنى خلق ، ومعنى غير خلق بل فعل « فالقرآن إذن فعل » .

يقول الكتاب في نص من أدق النصوص : فلما قال الله « إنا جعلناه قرآنًا عربيًا » يقول جعله عربيًا ، جعله جميلًا ، على معنى فعله فعلًا من أفعال الله غير معنى خلق . وقال في سورة الزخرف « إنا جعلناه قرآنًا عربيًا لعلكم تعقلون » . وقال « لتكون من المنذرين بلسان عربى مبين » ، وقال « فلإنما يسرناه بلسانك » . . . فلما جعل الله القرآن عربيًا وسره بلسان نبيه صلى الله عليه

(١) نفس المصدر ص ٦٩ .

وسلم ، كان ضلأ من أفعال الله تبارك وتعالى جعل القرآن به عربياً مبیناً ، وليس كما زعموا معناه : أنزلناه بلسان العرب . وقول بيناه يعنى : هذا بيان لمن أراد الله هداه^(١) .

القرآن كلام الله ووحى الله :

وهذا مبدأ من مفكر يرى ألا تتجاوز النطاق القرآنى ، فلا يذهب مع المنهج الجدلى للجهمية ، وهو يقصد بلا شك منهج المعتزلة الجهمية الذى يضع المسألة : هل القرآن هو الله أو غير الله ؟ إن الجهمى يذهب مع منطقهم فى التنزيه المبالغى ويقرر أن القرآن غير الله . ولكن الكتاب يرى أن الله جل ثناؤه لم يقل فى القرآن : إن القرآن أنا ، ولم يقل غيرى ، وقال هو كلاً ، فلذا سميناه باسم سماه الله به ، قلنا : كلام الله .

ولم يسم الله كلامه خلقاً ، ولم يسو بين القول والخلق ، بل قال « ألا له الخلق والأمر » فوضع تحت « له الخلق » كل شىء مخلوق . ثم ذكر الله « والأمر » وهو القول ، فأمره هو قوله . يقول الله : « إنا أنزلناه فى ليلة مباركة إنا كنا منذرين ، فيها يفرق كل أمر حكيم » ثم قال عن القرآن هو « أمر من عندنا » وقال « الله الأمر من قبل ومن بعد » . يقول : الله القول من قبل الخلق ومن بعد الخلق ، فإله إذن يخلق ويأمر ، وقوله غير خلقه . وقال « ذلك أمر الله أنزله إليكم » وقال « حتى إذا جاء أمرنا وفار التنور »^(٢) .

ثم يحاول الكتاب أن يجد فى القرآن تفسيراً واسماً آخر للقرآن ، فيذكر الآية « والنجم إذا هوى » ، ما ضل صاحبكم وما غوى ، وما ينطق عن الهوى ، إن هو إلا وحى يوحى ، ويرى أن قريناً قالوا : إن القرآن شعر ، وأنه أساطير الأولين ، وإنه أضغاث أحلام ، وإن محمداً تقوله من تلقاء نفسه وتعلمه من غيره ، فأقسم الله بالنجم إذا هوى — يعنى القرآن إذا نزل ، فقال : « والنجم إذا هوى » ، ما ضل صاحبكم « أى محمد » ، وما غوى ، وما ينطق عن الهوى » . يقول : إن محمداً لم يقل هذا القرآن من تلقاء نفسه فقال « إن هو » يعنى القرآن « إلا وحى يوحى » ، فأبطل الله أن يكون القرآن شيئاً غير الوحى ، لقوله : « إن هو إلا وحى يوحى » ثم يقول : « علمه » يعنى علم جبريل محمداً صلى الله عليه وسلم — وهو « شديد القوى » ، ذو مرة فاستوى إلى قوله « فأوحى إلى عبده ما أوحى » ، فسبى القرآن وحياً ، ولم يسمه خلقاً^(٣) .

(١) المصدر نفسه ص ٧٥ .

(٢) نفس المصدر ص ٧٥ .

(٣) نفس المصدر ص ٧٥ - ٧٦ .

القرآن شيء :

« ويصلي الجهم أمراً آخر » - يقال : أخبرونا عن القرآن هو شيء - قلنا : نعم هو شيء .
 فقال : إن الله خالق كل شيء ، فلم لا يكون القرآن من الأشياء المخلوقة ، وقد أقررتم أنه شيء .
 وجيب الكتاب إجابة بارعة « إن الله لم يسم كلامه في القرآن شيئاً ، إنما سمى شيء الذي له كان
 يقوله » ويورد الآية « إنما قولنا لشيء » فالشيء ليس هو قوله ، إنما الشيء الذي له كان يقوله .
 وفي آية أخرى « إنما أمره » ثم قال « إذا أراد شيئاً » فالشيء ليس أمره إنما الشيء الذي كان
 بأمره . يقول أحمد بن حنبل « ومن الأعلام والدلالات أنه لا يبنى كلامه مع الأشياء المخلوقة » .
 قال الله للريح ألسها على عاد « تتمر كل شيء بأمر ربه » وقد أنت تلك الريح على أشياء
 لم تتمرها ، وقد قال « تتمر كل شيء » . فكل ذلك إذا قال « خالق كل شيء » لا يبنى نفسه
 ولا علمه ولا كلامه مع الأشياء المخلوقة . وقال للملك سبأ « وأوتيت من كل شيء » ؛ وقد كان
 ملك سليمان شيئاً ولم تخرجه . وكذلك إذا قال « خالق كل شيء » لا يبنى كلامه مع الأشياء
 المخلوقة . وقال الله لموسى « واصطنعتك لنفسى » و « يحلركم الله نفسه » وقال « كتب ربكم
 على نفسه الرحمة » وقال : « تعلم ما فى نفسى ولا أعلم ما فى نفسك » ؛ ثم قال « كل نفس
 ذائقة الموت » . فقد عرف من عقل عن الله أنه لا يبنى نفسه مع النفس إلى تلقى الموت ،
 وقد ذكر الله عز وجل نفسه . فكل ذلك إن قال « خالق كل شيء » لا يبنى نفسه ولا علمه
 ولا كلامه مع الأشياء المخلوقة ^(١) ثم أخذ الكتاب يسعرض الآيات ليجد تفسيراً لكلام الله بأنه
 مخلوق ، فلم يجد .

ثم أورد الآية التى يستند عليها المعتزلة فى أن القرآن مخلوق وعلى الآية « ما يأتيهم من ذكر
 من ربهم محدث » ويقول المعتزلة أو الجهمية ، إن القرآن محدث وكل محدث مخلوق . وهنا يفسر
 « الذكر المحدث » بأنه ذكر الرسول ، وذكر الرسول يجرى عليه المحدث ، أما ذكر الله إذا
 ورد فلا يجرى عليه محدث . ولذكر الله أكبر . وهنا ذكر مبارك « بينا ذكر الرسول فى الآية
 » ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث « أو « ذكر فإن الذكرى تنفع المؤمنين » أو « فذكر
 إن نعمت الذكرى » ، فذكر إنما أنت مذكر . . فلما اجتمعوا فى اسم الذكر ، جرى عليهم
 اسم المحدث . وذكر النبي صلى الله عليه وسلم إذا انفرد وقع عليه اسم الخلق أو كان أبلى بالمحدث
 من ذكر الله إذا انفرد ولم يقع عليه اسم خلق ولا محدث . فوجدنا دلالة من قول الله تعالى
 « ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث » إلى النبي صلى الله عليه وسلم ، لأن النبي صلى الله عليه
 وسلم كان لا يعلم ، قطعه الله ، فلما علمه الله ، كان ذلك محدثاً إلى النبي صلى الله عليه
 وسلم ^(٢) .

ويناقش الكتاب الجهمية في قولنا إنهم وجدوا آية في كتاب الله تدل على أن القرآن مخلوق وهي قول الله «إنما المسيح عيسى بن مريم رسول الله وكلمته» وعيسى مخلوق.

ويرد الكتاب : إن عيسى تجري عليه ألفاظ لا تجري على القرآن . إن القرآن يسميه مولوداً وطفلاً وصياً وعلماً وكهلاً ، يأكل ويشرب ، وهو مخاطب بالأمر والنهي ، ويجري عليه اسم الخطاب والوعد والوعيد ، وهو من ذرية نوح ومن ذرية إبراهيم ، « ولا يحل لنا أن نقول في القرآن ما نقول في عيسى » فلم يقل الله في القرآن ما قال في عيسى . ولكن المعنى في قوله جل ثناؤه «إنما المسيح عيسى بن مريم رسول الله وكلمته ألقاها إلى مريم» فالكلمة هي التي ألقاها إلى مريم حين قال له «كن» فكان عيسى يكنى ، وليس عيسى هو كن ، ولكن يكنى كان . فالكن من الله قول ، وليس الكن مخلوقاً . يقول ابن حنبل «وكتب النصرى والجهمية على الله في أمر عيسى ، وذلك أن الجهمية قالوا عيسى روح الله وكلمته إلا أن الكلمة مخلوقة ، وقالت النصرى : عيسى روح الله من ذات الله ، وكلمة الله من ذات الله ، كما يقال : إن الخرفة من هذا الخوب . وقلنا نحن إن عيسى بالكلمة كان ، وليس عيسى هو الكلمة . وأما قول الله تعالى : «وروح منه» يقول - من أمره كان الروح فيه ، كقوله «وسخر لكم ما في السموات وما في الأرض جميعاً منه» . يقول من أمره . ويفسر روح الله - إنما معناه أنها روح بكلمة الله ، خلقها الله ، كما يقال : عبد الله وعاء الله وأرض الله^(١) .

القرآن ومخلق السموات والأرض :

خلق الله الأرض والسموات ، والقرآن لا يخلو أن يكون في السماء ، أو في الأرض فهو مخلوق . ويرى الكتاب أن الكون بأجمعه لا يقتصر على السموات والأرض ، فإن فوق السموات السبع الموجودات الكونية الأخرى : الكرسي والعرش واللوح المحفوظ والحجب وأشياء كثيرة لم يسمها الله ولم يجعلها مع الأشياء المخلوقة ، وإنما الآية تحدد فقط السموات والأرض وما بينهما . وبالإضافة إلى الحجة السابقة يقول الله «وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما إلا بالحق . فالحق هو الذي خلق به السموات والأرض ، والحق قوله ، وليس قوله مخلوقاً^(٢) .

وتستند المعتزلة على أحاديث ، لم تستطع إدراك غورها في إثبات خلق القرآن . فيذكرون الحديث «إن القرآن يحيى في صورة الشاب الشاحب» فيأتى صاحبه ، فيقول هل تعرفني ؟ فيقول : من أنت ؟ فيقول : أنا القرآن الذي أظلمات نهارك ، وأسهرت ليلك . قال : فيأتى به الله . فيقول : «يا رب» ويرى الكتاب - أن المعتزلة أو الجهمية لم تترك حقيقة الحديث :

(١) نفس المصدر ص ٨٢ - ٨٣ .

(٢) نفس المصدر ص ٨٤ .

القرآن لا يعنى إلا بمعنى أن من قرأ: «قل هو الله أحد» فله كذا وكذا، فمن قرأ: «قل هو الله أحد»، لا يجيبه الآية، بل يعنى ثوبها، لأننا قرأ القرآن. فيقول: يا رب، ويعنى ثواب القرآن. فيقول: يا رب، وكلام الله لا يعنى ولا يتغير من حال إلى حال. وإنما معنى أن القرآن يعنى، أن يعنى ثواب القرآن. فيقول يارب^(١) ونلاحظ أن الكتاب يذكر على لسان أحمد ابن حنبل — أن المعتزلة تستند على هذا الأثر، وقد سبق أن قلنا إنهم استندوا على هذا الأثر، كان الله ولا شيء، فهل المعتزلة أيضاً أثريون... محدثون... أو يعنى أدق هل انتهوا — بعد أن استخلصوا العقل إلى أن يكونوا «أهل سنة». وأن كل ما هناك من اختلاف بينهم وبين أعدائهم إنما هو اختلاف في التفسير.

أما بعد: لقد شهد القرن الثالث حركة كلامية كبرى حمل لواءها «أهل الحديث» وسواء صححت نسبة رسالة «الرد على الزنادقة والجهمية لابن حنبل» أو لم تصح، فقد كان هذا الإمام الكبير نقطة تحول في بناء هذه المدرسة. لم يكن أحمد بن حنبل رجل فقه بقدر ما هو رجل حديث، أو يعنى أدق كان رجل حديث أولاً، ومس الفقه برفق ثانياً. ولكن موقفه العظيم في محنة «خلق القرآن» يعنى مسألة كلامية بجعة، هز عقول أهل الحديث. إنه لم يناقش ولم يجادل، بل ثبت على ما اعتقد أنه الحق، ولكن أهل الحديث من بعده ناقشوا وجادلوا.

وكتب الإمام البخارى — كما قلت — كتاب «خلق أفعال العباد» ويتضمن الكتاب إلى قسمين:

- ١ — قسم في الرد على الجهمية في موضوع القرآن خلقه أو عدم خلقه.
 - ٢ — وقسم في الرد على القدرية في «خلق أفعال العباد، هل هى من البشر أو من الله».
- ثم كتب ابن قتيبة في نفس القرن كتاب الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة. وكتب الإمام النذرى أيضاً في نفس القرن كتابين هما الرد على الجهمية ورد النذرى على المرسى. وقد قمت أنا وتلميذى الدكتور عمار طالبي بنشر مجموعة هذه الكتب مع مقدمة تحليلية لكل كتاب.

وتبين هذه الكتب ظهور الاتجاه الكلامي لدى أصحاب الحديث، وأن أصحاب الحديث وجدوا كفرة مقابلة للجهمية وللمعتزلة والخلوارج. أنهم سموا باسم «أهل الحديث وأهل السنة»^(٢). أما عقائدهم فهى في مجملها كما يقول الإمام أبو الحسن الأشعرى: الإقرار بالله ولائكنه وكتبه

(١) نفس المصدر ص ١٠٠.

(٢) الأشعرى: مقالات الإسلاميين ج ١ ص ٣٩٨.

ورسله ، لا يردون من ذلك شيئاً . وهذا هو منهجهم الأخط بالسنة الصحيحة . ثم يفصلون هذه العقيدة .

أما عن تصورهم للألوهية فيقولون : إن الله واحد فرد صمد ، لا إله غيره ، ولم يتخذ صاحبة ولا ولداً ، وأن محمداً عبده ورسوله ، وأن الجنة حق ، وأن النار حق ، وأن الساعة آتية لا ريب فيها ، وأن الله يبعث من في القبور . وهنا تحديد نهائي للعقائد الإسلامية أمام المسيحية والفلاسفة ، إنكار الأولين في التثليث ، وإنكار الآخرين في المعاد والبعث .

أما حقيقة الأسماء فهي أن أسماء الله غير الله ، وهنا إنكار المعتزلة والخوارج . ويرى أهل السنة أن الله علماً ، مستدين في هذا على النص القرآني « أنزله يعلمه » ، أو « ما تحمل من أنثى ولا تضع إلا بعلمه » . كما أثبتوا لله السمع والبصر والقوة ، وهنا إنكار للمعتزلة الذين أنكروا السمع والبصر . وذهبوا أيضاً إلى القول بالعرشية « الرحمن على العرش استوى » ، وإلى القول باللاكيفية في التشابهات : « خلقت يدي » ، « بل يدها مبسوطتان » ، « تجري بأعيننا » ، « ويبق وجه ربك ذو الجلال والإكرام » . وذهبوا أيضاً إلى القول بالمشيئة ، فما من خير ولا شر في الأرض إلا بمشيئة . وما تشاؤون إلا أن يشاء الله » ، أو كما يقول الجمهور « ما شاء الله كان وما لا يشاء لا يكون » . أما عن رؤية الله — فقد أثبتوها : إن الله يرى بالابصار يوم القيامة ، ولا يرى في الدنيا ، ثم يثبتون لله الكلام وأن القرآن كلامه ، وكلام الله غير مخلوق .

أما في باب الاستطاعة ، فقد أنكروا الاستطاعة المعتزلية ، وهي القدرة على الفعل قبل الفعل ، وقرروا أن أحداً لا يستطيع أن يفعل شيئاً قبل أن يفعله ، أو أن يقدر أن يخرج عن علم الله ، أو أن يفعل شيئاً علم الله أنه لا يفعله ، فلا استطاعة ولا قدرة ولا فعل إلا بالله ، أو بمعنى أوضح : أنه ليس ثمة إلا استطاعة الله وقدرة الله وفعل الله ، فالله هو المستطيع على الحقيقة ، القادر على الحقيقة طبقاً لعلمه القديم الأزلي ، « فلا خائئ إلا الله » أي أنه خائئ الإنسان وفعله خيراً كان أو شراً « إن سيئات العباد يخلقها الله ، وإن أعمال العباد يخلقها الله ، وإن العباد لا يقدر أن يخلقوا شيئاً » وهنا يدعو مذهب أهل السنة والجماعة في صورته القوية وسلامته النفاذة ، يتجه إلى سلطان الله المطلق ، ويرى فيه تفسير كل عمل ، ثم ينادي بالتسليم لتوفيق الله وخللانه طبقاً لعلمه الذي لا يتغير ، ويعلم أن التوفيق والخللان إنما هما منه ، واللعطف والصلاح والنهاية وأضدادها إنما هي منه ، وهو في كل هذا يستند إلى آيات الكتاب . ثم ينتهي إلى أن يقرر : أن الخير والشر بقضاء الله وقدره « يؤنون بقضاء الله وقدره خيره وشره ، حلوه ومره » ^(١) فالإيمان إذن هو الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله وبالقدر خيره وشره « حلوه

وره، وأن ما أخطأهم ، لم يكن ليصيبهم ، وما أصابهم لم يكن ليخطئهم »^(١) وإن الإيمان قول وعمل ويزيد وينقص ، ولا يتخرون أهل الكبائر ، ويقرن بشفاعة رسول الله صلى عليه وسلم ، وبأنها لأهل الكبائر من أمته ، وبغلاب القبر ، وأن الخوض والصراط حتى والبعث بعد الموت حتى ، والمحاسبة حتى والوقوف بين يدي الله حتى .

تلك هي مجمل آراء الحديث ، كانت تنتشر في العالم الإسلامي مجاورة وسائدة للنظريات الكلامية للفقهاء .

إن النتيجة التي أريد أن أصل إليها : أن مذهب أهل السنة والجماعة، نشأ وعاش منذ نشأة الإسلام ، وأنه سار بجانب المذاهب الأخرى ، مجالدا ومجاريا ، كان مذهب أهل السنة والجماعة قبل الأشعري وقبل الماتريدي .

ولم يكن فقهاء المذاهب ورجال الحديث فقط في الميدان يحملون رسالة مذهب أهل السنة والجماعة ، بل كانت هناك طائفة أخرى تكاد تنفق مع فقهاء المذاهب اتفاقاً كاملاً ، وتتفق مع المحدثين وهذه الطائفة هي طائفة الصفاتية ، أو المثبتة ، وكانت على صلة وثيقة مذهبية برجال الفقه والمحدثين ، ويبين هذا من النصوص الآتية . إن البغدادى حين يؤرخ لأصناف أهل السنة والجماعة يذكر الصنف الأول منهم وهم : صنف أخطأوا علماً بأبواب التوحيد والنبوة والإمامة والزعامة ، وسلخوا في هذا النوع من العلم طريق الصفاتية من المتكلمين ، الذين تبرأوا من التشبيه والتعطيل ومن بدع الرافضة والخوارج والجهمية والتجارية وسائر أهل الأهواء الضالة^(٢) .

يذكر البغدادى هنا الصفاتية من المتكلمين ، وأن الفقهاء من أهل السنة كانوا يوافقونهم مذهبهم ، ويعود ثانية يقول « أئمة الفقه من فريقى الرأي والحديث من الذين اعتقلوا في أصول الدين مذاهب الصفاتية في الله وفي صفاته الأزلية وتبرأوا من القدر والاعتزال وأثبتوا رؤية الله بالأبصار من غير تشبيه ولا تعطيل ، وأثبتوا الحشر من القبور مع إثبات السؤال في القبر ومع إثبات الخوض والصراط والشفاعة وغفران الذنوب دون الشرك »^(٣) ويؤكد البغدادى أن الصفاتية هم أهل السنة على الحقيقة ، وأهم أثبتوا دوام نعم الجنة على أهلها ، ودوام عذاب النار على الكفرة ، أى أنهم أنكروا فناء الخلقين وقالوا بإمامة أبي بكر وعمر وعثمان وعلي وأحسنوا الثناء على السلف الصالح . . . ويدخل في هذه الجماعة أصحاب مالك والشافعي والأوزاعي (توفي عام ١٥٧) والثوري (١٦١) وأبي حنيفة وابن أبي ليلى (١٤٨) وأصحاب أبي ثور (المتوفى

(١) الأشعري : نفس المصدر ص ٢٩٤ .

(٢) البغدادى : الفرق ص ١٨٩ .

(٣) نفس المصدر ص ١٨٩ .

عام ٢٤٠ هـ) وأصحاب أحمد بن حنبل وأهل الظاهر وسائر الفقهاء الذين اعتقدوا في الأبواب العقلية أصول الصفاتية . ولم يخلطوا قههم بشيء من بلع أهل الأهواء الضالة^(١) ويكرر البغدادى هنا أيضاً لفظ الصفاتية ، وأنهم يمثلون عقائد أهل السنة ، ويقرر الشهرستانى أنه أعقب مالكاً وابن حنبل عبدالله بن سعيد الكلانى (٢٤٠ هـ) وأبو العباس القلانسى (توفى أيضاً في القرن الثالث) والحارث بن أسد المحاسبى ، وهؤلاء كانوا من جملة السلف ، إلا أنهم باثروا علم الكلام صريحة وعلناً . وأبدوا عقائد السلف بحجج كلامية وبراهين أصولية ، وصنف بعضهم ودرس البعض ، حتى جرت بين أبى الحسن الأشعرى وبين أستاذه مناظرة في مسألة من مسائل الصلاح والأصلح فتخاصما ونحاز الأشعرى إلى هذه الطائفة ، فأيد مقالهم بمناهج كلامية ، وصار ذلك مذهباً لأهل السنة والجماعة ، وانتقلت سمعة الصفاتية إلى الأشعرية . فالصفاتية إذن هم من المثبتة الذين أثبتوا لله صفات لا هى ذاته ولا هى غير ذاته ، وأهم ممثلهم في العالم الإسلامى ابن كلاب والقلانسى والمحاسبى .

الفصل الثاني

أهل السنة الأوائل

لقد قرر الشهرستاني - كما قلت - أن الصفاتية المثبتة هم سلف أهل السنة والجماعة : « اعلم أن جماعة كثيرة من السلف كانوا يثبتون لله تعالى صفات أزلية من العلم والحياة والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام والجلال والإكرام والخلود والإنعام والعزة والعظمة ، ولا يفرقون بين صفات الذات وصفات الفعل ، وكذلك يثبتون صفات جبرية مثل اليدين والرجلين والوجه ولا يؤولون ذلك ، إلا أنهم يقولون بتسميتها صفة جبرية . ولا كانت المحتزلة ينفون الصفات والسلف يثبتون ، سمى السلف صفاتية والمحتزلة معطلة^(١) فالصفاتية هم السلف ، وهم أهل السنة والجماعة ، وهم « المثبتة » وهم إذن رد فعل المحتزلة في تعطيلهم للصفات . وقد حددنا أيضاً أن من قاموا بهذا العمل هم الكلابي والقلانسى والحطاسي ، وكانوا يتأخرون المحتزلة ويتناضلونهم في قدم الكلام ، وأن أبا الحسن الأشعري فيما بعد انحاز إليهم - على قاعدة كلامية .

ونستخلص من هذا أن عبداً بن سعيد بن كلاب (المتوفى بعد عام ٢٤٠هـ) كان إمام أهل السنة في عصره ، وإليه مرجعها . وقد وصفه إمام الحرمين (المتوفى عام ٤٧٨هـ) . وإمام أهل السنة في عصره) بأنه من « أصحابنا »^(٢) . كما يقول أيضاً التاج السبكي « عبداً بن سعيد ويقال عبداً بن محمد أبو محمد بن كلاب القطن أحد أئمة المتكلمين »^(٣) . كما أن ابن تيمية ملحه في كثير من المواضع في منهاج السنة^(٤) وفي مجموعة رسائله ووسائله^(٥) وهذا يدل على ما كان للرجل من أثر عظيم في مدرسة أهل السنة والجماعة ويبدو أنه كان شديداً على المخالفين لمذهب أهل السنة والجماعة ، بل إن اسمه « كلاب » يشير إلى هذا ، قد لقب به لأنه

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ج ١ ص ١٢٤ .

(٢) إمام الحرمين - الإرشاد ... ص ١١٩ .

(٣) السبكي - طبقات الشافعية ... ج ٢ ص ٥١ .

(٤) يقوم الدكتور محمد رشاد سالم أساتذة الفلسفة الإسلامية بكلية البتات بمجلة عين خمس بصديق « منهاج السنة » تحقيقاً طبياً ، وأصبح أنا المراجع للمخططة التي ورد فيها اسم ابن كلاب أو آراءه في منهاج السنة في المصنفات المقتولة .

(٥) ابن تيمية ، مجموعة الرسائل والمسائل ، ج ٤ صفحات ٢٥ ، ٥١ ، ٥٧ .

كان - قوته في المناظرة - يجذب من ينظره كما يجذب الكلاب الشيء^(١). وكان أول متكلم من أهل السنة يناقش المعتزلة وقد ناقشهم في مجلس المأمون على طريقة كلامية عقلية وحرهم. وقد أدى هذا إلى حقد المعتزلة عليه حقاً مبرراً ، كما أدى إلى حقد الشيعة عليه ، فعزى ابن النديم صاحب الفهرست يقطر قلمه سماً وهو يؤرخ له فيقول : ابن كلاب من ناجة الحشوية وله مع عباد بن سليمان مناظرات ، وكان يقول إن كلام الله هو الله ، وكان عباد يقول : إنه نصراني بهذا القول ، قال أبو عباس البغوي : دخلنا على قتيون النصراني ، وكان في دار الروم بالجانب الغربي ، فجري الحديث إلى أن سأله عن ابن كلاب فقال : رحم الله عباده ، كان يجيئني فيجلس إلى تلك الزاوية وأشار إلى ناحية من البيعة ، وصلى أخذ هذا القول ، ولو عاش لنصرنا المسلمين .

قال البغوي : سأله محمد بن إسحق الطالقاني فقال ما تقول في المسيح ، قال ما يقوله أهل السنة من المسلمين في القرآن . ولعبد الله من الكتب : الصفحات كتاب خلق الأفعال ، كتاب الرد على المعتزلة ، ثم يذكر كلاماً آخر : أبو محمد - قاضي السنة ، وله من الكتب كتاب السنة والجماعة^(٢) . ولعل أبا محمد هو نفسه عبد الله بن كلاب . فابن كلاب يعرف أيضاً بابن محمد .

ومن السهولة يمكن أن نرى كيف يهاجم معتزلي وشيعي علماً من علماء أهل السنة والجماعة ويكذب عليه ، ولعلنا نرى الآن أن المعتزلة والشيعة هم الذين علموا أهل الفرق الأخرى رد أقوال خصومهم - إن حقاً وإن باطلاً - إلى أصول مسيحية أو يهودية أو فلسفية . إننا نرى الشهرستاني فيها بعد يرجع أقوال أبي الحذيل العلاف في الصفات إلى الفلاسفة والنصارى ونراه أيضاً يرجع أحوال أبي هاشم إلى أقانيم النصارى^(٣) . والمهج إذن وضع من قبل على يد مؤرخ الكتب الأقدم ابن النديم .

وقد تكفل التاج السبكي بمنهجه التحليلي الرائع في حفض أقوال ابن النديم ، فيقول : إن محمد بن إسحق بن النديم كان فيما أحسب معتزلياً ، وله بعض المسيس بصناعة الكلام . فابن النديم إذن لم يكن من حذائق المتكلمين ، ولكنه كان من حوام المعتزلة ، بالرغم من علمه الفائق بالكتب . ثم يذكر أن ابن النديم نقل ما نقل عن ابن كلاب من عباد بن سليمان^(٤) ،

(١) ابن السبكي ، طبقات الشافعية ... ج ١ ص ٥٢ .

(٢) ابن النديم ، الفهرست ... ٢٦٩ ، ٢٨٠ .

(٣) الشهرستاني ، الملل والنحل ج ١ ص ١٠٩ .

(٤) عباد بن سليمان الضميري من الطبقة السابعة من المعتزلة ، وبين أصحاب هشام بن عمرو القنولي ، توفي عام ٢٥٠ .

وجاد معتزلي، فإذ يذكره إنما هو حقد وضع على ابن كلاب . ويقول الملطي (المتنفي عام ٣٧٧ هـ . وأقدم مؤرخ العقائد الإسلامية) في كتابه التنبيه ولرد على أهل الأهواء والبدع : « عباد بن سليمان وكان أحد المتكلمين ، فلما الأرض كتباً وخلفاً ، وخرج عن قصد الاعتزال إلى الكفر والزندقة لحلة نظره وكثرة تغنيته »^(١) فرواية عباد بن سليمان إذن عن ابن كلاب رواية هوى ونفاق ومردودة أصلاً . وقرأ السبكي « إن ابن كلاب على أي حال من أهل السنة ولا يقول هو ولا غيره ممن له أدنى تمييز إن كلام الله هو الله ، إنما ابن كلاب مع أهل السنة في صفات الذات ليست هي الذات ولا غيرها »^(٢) .

ويرى السبكي أن ابن كلاب وزميله أبا العباس القلانسي زادا أو اختلفا مع أهل السنة في نقطة واحدة وهي أنهما ما ذهبا إلى أن كلام الله تعالى لا يتصف بالأمر والنهي والخبر في الأزل لحدوث هذه الأمور وقدم الكلام النفسي ، وإنما يتصف بذلك فيما لا يزال ، وشرح هذا أن ابن كلاب وأبا العباس القلانسي يلحبان إلى أن هناك نوعين من الكلام ، الكلام النفسي وهو قديم ، والكلام المتعلق بالأمر والنهي والخبر ، وفي التكاليف وغيرها وهي حادثة ، إن الأمر والنهي والخبر يتعلقان بالحدوث ، ومن ثم فكلام الله الخاص بها حادث . ولم يقبل أئمة أهل السنة والجماعة الآخرون هذا ، فالزموها بكون القدر المشترك موجوداً بغير واحد من خصوصياته ، أي ألزموها وجود الجنس دون النوع وهو غير معقول ، أي ألزموها أن يكون الكلام كله قديماً ، وإلا وجد الجنس - الكلام القديم - ولم يوجد أحد أنواعه وهو الكلام المتعلق بالتكاليف ، فلا بد إذن أن يكون الكلام كله قديماً ، سواء أكان الكلام النفسي أو كلام الله المتعلق بالأمر والنهي والخبر . . . إلخ . ويرى السبكي أنه من المحتمل أن يكون هذا التفریق هو ما خدع عباداً ، أي أن عباداً خدع بظاهر قول الرجل من تقسيمه كلام الله إلى قديم وحادث فظن أن ابن كلاب حين قرر أن الكلام النفسي قديم ، أراد أن الكلام القديم هو الله القديم .

ويرى السبكي أن عباداً في هذا قد ناقض ولم يجر الصلح ، إنه يريد قطع أن يقول كما يقول سائر المعتزلة للصفائية ، أعني مثبتة الصفات : « لقد كثرت النصارى بثلاث وكفرتم بسبع » ، أي أن النصارى كثرت باعتبارها الأكائيم الثلاثة أصولاً قديماً ثابتة بجانب الله ، وكثرت الصفائية باعتبارها الصفات المعنوية السبع قديمة . ويرد السبكي فيقول « ما كثرت الصفائية ولا أشركت وإنما وجدت أو أثبتت صفات قديم واحد ، بخلاف النصارى أثبتوا قديماً ، فأتى يستويان أو يتقاربان »^(٣) .

(١) الملطي ، التنبيه ... ص ٤٤ .

(٢) السبكي ، طبقات الشافعية ج ٢ ص ٥١ .

(٣) السبكي . طبقات الشافعية .. ج ١ ص ٥٢ .

ظهر إذن ابن كلاب ممثلاً لأهل السنة النقاش العقلي . فقابل المعتزلة وقطعهم مراراً في مسألة إثبات الصفات القديمة لله وهذا ما سبب هجوم ابن عباد عليه . وجعل المعتزلة يفردون الأبواب المتعددة في كتبهم للهجوم على ابن كلاب والكلابية ومحاولون ما وسعهم الجهد وصل فكرته في الصفات بفكرة الأقاليم . ويكاد يكون هجومهم عليه أشد من هجومهم على الإمام أبي الحسن الأشعري قد ظهر كتاب المحيط بالتكاليف للقاضي عبد الجبار ، وقد أورد فيه باباً على الكلابية حاول فيه نقض أصلهم في الكلام القديم . كما ردد النقد والهجوم عليهم ^(١) . وقد أورد السبكي أن أبا عاصم العبادي ذكر ابن كلاب في طبقة أبي بكر الصيرفي . وأبو بكر الصيرفي أحد أعلام الشافعية الكبار ، وأحد شراح الرسالة للشافعي . وقد توفي سنة ثلاثين وثلاثمائة . كما أن ابن النجار ذكره في تاريخ بغداد . وذكر قصة مناظرة مطولة بينه وبين الجندب شيخ الصوفية (المتوفى عام ٢٩٧ هـ أو ٢٩٨ هـ) . ولكن الذهبي كذب هذا . وقال إن لابن كلاب ذكراً أيام أحمد بن حنبل ، وكذلك كان أحمد بن حنبل من أشد الناس عليه ^(٢) . كما كان من أشد الناس أيضاً على متكلم أهل السنة الآخر : الخارث المحاسبي ^(٣) .

ولكن ابن تيمية ، رجل المذهب السلفي المتأخر ، كان يحمل لعبدالله بن كلاب أعظم الاحترام . وأن الرجل الذي اجترأ على الكبار ، على مشيخة أهل السنة والجماعة لا يقسوا على الإطلاق على ابن كلاب . بل يضعه أحياناً صنواً لأحمد بن حنبل ويعتبره من « حذاق المثبتة » ومن أئمة المثبتة . ويرى أن ابن كلاب - كأحمد بن حنبل وغيره من أئمة السلف قد ردوا على الجهمية في قولهم إن الله غير بائن عن خلقه وبينوا أنه كان موجوداً قبل أن يخلق الله السموات والأرض . وإما أن يكون قد دخل فيها ، أو دخلت فيه . وكلاهما ممنوع ، فبين أنه بائن عنها ^(٤) . ثم حين يذكر فكرته هو عن الصفات يقول « أنا لا نطلق على صفاته إنها غيره ، ولا أنها ليست غيره ، على ما عليه أئمة السلف ، كالإمام أحمد بن حنبل وغيره ، وهو اختيار حذاق المثبتة كأبي محمد بن كلاب وغيره » . في موضع آخر يقول « وقد نفي الأئمة كأحمد بن حنبل وغيره وأئمة المثبتة كأبي محمد بن كلاب وغيره ، على أن القائل ، إذا قال الحمد لله : أو قال : دعوت الله وعبده ، أو قال : بالله ، فاسم الله متناول لذاته المتصفة بصفات ، وليست صفاته ، زائدة على مسمى أسمائه الحسنی » ^(٥) .

ويذكر ابن تيمية أن الجهمية افترت على المثبتة وشيخهم الكبير - ابن كلاب - لإثباته

(١) القاضي عبد الجبار : المحيط بالتكليف ومواضع أخرى متعددة . ص ١٢٤ و ١٧٢ و

(٢) السبكي : طبقات الشافعية ج ١ ص ١٦٩ ، ١٧٠ ، و ج ٢ ص ٥٢ .

(٣) لسان الميزان ج ٣ ص ٢٩٠ .

(٤) ابن تيمية : منهاج ج ١ ص ٢٩٤ .

(٥) ابن تيمية : مجموعة الرسائل والمسائل ج ٦ ص ٥٠ ، ٥١ .

الصفات ، وبصنيفه الكتب في الرد على الضغاة ، بأن وضعوا على أخته ، أنها نصرانية ، وأن ابن كلاب كان نصرانياً ، وأنه لا أسلم هجرته ، فاسترضاهما بقوله : يا أخوتي . إلى أريد أن أفسد دين المسلمين ، فرفضت عه بذلك ، ويرى ابن تيمية أن مقصود الجمجمة ، بوضعهم هذه الأكلوية أن يصلوا بين قول ابن كلاب في إثبات الصفات وقول النصارى في إثبات الأكانيم ، وأن ابن كلاب أخذ فكرته عنهم . ويرى ابن تيمية أن بعض السالية - وهي فرقة كلامية وصوفية في البصرة - أخذوا هذه الأكلوية ، كما أخذوا بعض أهل الحديث والسنة ، يلزم بها ابن كلاب لما أحدث من القول في مسألة القرآن ، ولم يعلم أن الذي عابه بها هو أبعد عن الحق في مسألة القرآن وغيرهما منه ، وأنهم عابوه بما تدعى أنت قائله ، وحبب ابن كلاب عندك كونه لم يكمل القول ، بل بقيت عليه بقية كلامهم^(١) .

وهذا يبين لنا إلى أي حد ، كان ابن تيمية معنياً بابن كلاب والكلالية ، وفي مناقشته لابن الطاهر الحلبي يظهر رد تيمية لنا حقيقة الملعب الكلالي في الصفات ، واختلافه لهذا الاختلاف عن نظرية الأكانيم في المسيحية .

وحين تكلم أبو الحسن الأشعري في كتابه مقالات الإسلاميين عن أصحاب عبد الله ابن سعيد بن كلاب القطان ذكره بأنهم يقولون بأكثر ما ذكرناه عن أهل السنة^(٢) ونستخلص من هذا شيئين : الشيء الأول - هو أن ابن كلاب في رأى شيخ أهل السنة والجماعة الرسمي - كان موافقاً لأهل الحديث ، وأهل السنة والجماعة تمام الموافقة . والشيء الثاني : أنه كان صاحب فرقة ، وإن له أتباعاً عاشوا بعده ، وابتدأهم اندمجوا بعد ذلك اندماجاً كلياً في طائفة الأشاعرة ، ولم يترك لنا مع الأسف كتاب من كتب ابن كلاب ، ولكن بقيت نصوص تسمح لنا بمناقشة الملعب في جزئياته :

الذات والصفات :

إن الله - عند ابن كلاب لم يزل - أي أن له القدم ، « ولا مكان ولا زمان قبل الخلق » ، هو قبل المكانية والزمانية ، والزمان والمكان حادثان ، والله على ما لم يزل عليه ، فهو سرمدى أبدي « وأنه مستور على العرش » وهذا إثبات للعرشية ، وأنه فوق كل شيء ، وهذا إثبات للقومية ، وهو من كونه فوق العرش ، وفوق كل شيء فليس بجسم . إنه يرى بالأبصار يوم القيامة ، لا أمام الرائي ولا خلفه ، ولا عن يمينه ولا عن يساره ولا فوقه ولا تحته ، وهو مع كونه فوق العرش ، فليس بجسم . ويقول ابن تيمية إن الكلالية والأشاعرة قرروا أن الله يرى بلا مقابلة . وأنكروا قومية الله ونفوا العلو^(٣) .

(١) ابن تيمية : محتاج ج ١ ص ١٦ .

(٢) الأشعري : مقالات ج ١ ص ١٨٩ - ٢٩٩ .

(٣) ابن تيمية : محتاج ... ج ١ ص ٢١٦ - ٢١٧ ، ج ٢ ص ٢٢٥ .

أما عن الصفات ، فهو يحبها لله وحيث قلها . إن الله لم يزل حياً عالماً قادراً سميعاً بصيراً ، عزيزاً عظيماً جليلاً كبيراً كريماً وكان متكلماً جواداً ، وبهذا ثبت لله صفات العلم والقُدرة والحياة والسمع والبصر والعظمة والحلال والكبرياء والإرادة . ويزيد إلى هذه الصفات أنه رب وإله ، أى أن من صفاته أيضاً الربوبية والألوهية ، « إنه قديم ، لم يزل بأسمائه وصفاته » ولكن هذه الصفات ليست هى بالذات - كما يلعب المحترلة - « معنى أن الله عالم أن له علماً ، ومعنى أنه قادر أن له قدرة ، ومعنى أنه حي أن له حياة ، وكذلك القول فى سائر أسمائه وصفاته » ، وكان يقول إن أسماء الله وصفاته للذات لا هى الله ولا هى غيره ، وأنها قائمة بالله ، ولا يجوز أن تقوم بالصفات صفات . وكان يقول إن وجه الله لا هو الله ولا هو غيره ، وهو صفة له ، وكذلك يلهه وعينه وبصره صفات له لا هى هو ولا هى غيره ، وأن ذاته هى هو ، وقسه هى هو ، وأنه موجود لا بوجود ، وشئ لا بمعنى أنه كان شيئاً . فهنا تفرق تام بين الذات والصفات ، الذات موحدة بوجودها الخاص ، وتستمد الوجود من ذاتها ، وهى شئ ، لا بمعنى أن هناك من بعدها بالشيئية بل شيئيتها من ذاتها ، ولا يمتلئ وجود الذات أوشيئيتها بوجود الصفة وتعلقات الصفة ، فله وجود الله هى ذاته ، لا بعله خارجة عنه ولا بعله قائمة فيه . والصفات قائمة به ولكنها ليست هو وإلا تطلت الصفة ، وليست غيره - كما يلعب جهم - وإلا تعدد القديم . فالصفات إذن متعلقاته هو وليس هو من متعلقاتها ، ثم إن الصفات لا تقوم بالصفات ، ولكنها تقوم بالله ، فله إذن ليس بصفة .

وقد أثارت إثبات الصفات القديمة ناترة الجهمية والمحرلة ، وحين احتضنت الشيعة الاتقي عشيرة للمذهب المحترلي قامت بالمجوم العنيف على الكلائية ، والأشعرية من بعدها ، للهاب الأخيرين إلى نظرية إثبات الصفات القديمة .

وقد اتبرى هؤلاء ابن تيمية أعظم رجل من مفكرى السلف المتأخرين ، والسلف المتأخرون مشية صفات ، وبهذا حفظ لنا كتب ابن تيمية الكثير من عناصر المذهب الكلائي . وسيفهم لنا عرضه السهل المتح تفسيراً هاماً له ، علاوة على أن ابن تيمية كان مؤرخاً ممتازاً للأفكار الفلسفية . وقد كتب ابن تيمية كتاباً من أهم كتبه وهو منهاج السنة النبوية فى قضاى كلام الشيعة والقدرية ردّاً على كتاب ابن المطهر ، الشيعى « منهاج الكرامة فى إثبات الإمامة »^(١) وأورد عبارات ابن المطهر ثم رد عليها ، وقد كان ابن المطهر - وهو يمثل الاعتزال الشيعى المتأخر -

(١) ابن المطهر : جمال الدين أبو القاسم الحسن بن يوسف بن المطهر الموطود عام ٦٤٨ والمتوفى عام ٧٣٦ هـ - تكلّف على نصير الدين الطوسي وابن طلوس . وله أكثر من ١٣٥ كتاباً فى الأصول والعلميات والإلهيات ويدعو ابن حجر فى (الدر الكامنة) العلامة ابن المطهر لجل الأسى للمتزلى ، وذلك لترجحه الاعتزالية ولتداعيه ابن كثير فى البداية .

نميناً بالرد على ابن كلاب وهاجمته أعنف هجوم. وقد تبع ابن تيمية هذه المواضع وحللاً فواحداً ورد عليها ، وحين تكلم ابن المطهر عن قدم الصفات عند المثبتة ذكر أنهم « جعلوا قداماً مع الله »^(١) ويرد ابن تيمية على هذا بأن هذا ليس صواباً ، لأن « المعاني ليست خارجة عن مسمى اسم الله عند مثبتة الصفات » ، إنها زائدة على الذات أى على الذات المجردة عن الصفات ، لا على الذات المتصفة بالصفات . واسم الله الذى يتناول الذات المتصفة بالصفات ليس هو اسماً للذات المجردة حتى يقولوا نحن ثبت قداماً مع الله ، إنهم لا يجوزون أن يقال إن الصفة غير الموصوف « فكيف يقولون هى مع الله ! » . ثم يذكر ابن تيمية أن « طائفة من المثبتة ، كابن كلاب ، لا تقول فى الصفات وحدها إنها قديمة حتى لا تقول بجلد القدماء لما منعت النفاة هذا الإطلاق ، بل تقول : الله بصفاته قديم »^(٢) . فالصفات إذن ليست « أقانيم » قائمة بذاتها ، إن لها وجوداً بلا شك ، وهى قائمة بالله ولكنها ليست هى الله وليست هى غير الله ، وهى ليست قديمة بل إن الله بصفاته هو القديم . ولذلك أخطأ ابن المطهر حين قال إن التصارى أثبتوا ثلاثة أقانيم يجمعها جوهر واحد ، وإن كان واحداً له أن يخلق ويرزق ، والمتحد بالمسيح هو أقنوم الكلمة والعلم وهو الابن ، وهذا القول متناقض فى نفسه ، فإن المتحد إن كان صفة فالصفة لا تخلق ولا ترزق وهى أيضاً لا تتشارك بالموصوف ، وإن كان هو الموصوف فهو الجوهر الواحد وهو الأب ، فيكون المسيح هو الأب ، وليس هذا هو قيلم ، أى ليس هذا هو قول المثبتة ، إن المثبتة تقول إن الإله واحد ، وله الأسماء الحسنى الثلاثة على صفاته العلى ، ولا يخلق غيره فهو الحائق الوحيد ، ولا يعبد سواه فهو المعبود الوحيد ، فالمعبدان غنطان .

ويتكلم ابن تيمية عن إنكار الكلاية لقيام الحوادث فى ذات الله ، ويرى أن المعتزلة كانوا ينكرون أن تقوم بذات الله صفة أو فعل ، وجبروا عن ذلك بأنه لا تقوم به الأعراض والحوادث ، فوافقهم ابن كلاب على نفي ما يتعلق بمشيئته وقدرته ، ونفاهتهم فى نفي الصفات ولم يسدها أعراضاً ، وتابعه على ذلك الحارث المحاسبي .

وقرر ابن تيمية أن العدد العليل من العلماء وافقوا ابن كلاب على فكرته^(٣) ويبدو أن ابن تيمية لا يوافق على إنكار قيام الحوادث بذات الله ، بل يلجأ متأثراً بالكرامية ، كما سندكر بعد ، إلى قيام الحوادث بذات الله .

وينكر ابن كلاب أن تكون الموجودات من أجسام وأن الأجسام مركبة من هيولى وصورة أو من أجزاء لا تتجزأ^(٤) .

(١) ابن تيمية : منهاج القسمة ج ١ ص ٢٢٥ .

(٢) ابن تيمية : منهاج القسمة ج ١ ص ٢٢٥ .

(٣) نفس المصدر ج ١ ص ١١٨ .

(٤) ابن تيمية : منهاج ج ١ ص ٢٠٤ .

ثم يذكر ابن تيمية أن آفة النفاة وهم الجهمية من المعتزلة ومجمل يجعلون من أثبت الصفات جسماً ، بناء على أن الصفات عندهم لا تقوم إلا بجسم مركب من الجواهر الفردة أو من المادة والصورة ، قال لم أهل الإثبات ؛ قولكم متقوض بإثبات الأسماء الحسنى ، فإن الله تعالى حي عليم قدير ، وإن أمكن إثبات أنه حي علم يمكن ذلك فما كان جوابكم على إثبات الأسماء كان جوابنا على إثبات الصفات . ثم الجعنين الصفات منهم من يثبت الصفات المطلوبة بالسمع كما يثبت الصفات المطلوبة بالعقل ، وهذا قول أهل السنة من خاصة أهل الحديث ومن واقعهم ، وهو قول آفة التفهاء ، وقول آفة الكلام من أهل الإثبات كأبي محمد بن كلاب وأبي العباس القلانسي وأبي الحسن الأشعري . . . الخ ، (١) .

وستخلص من هذا السبب في إنكار المعتزلة للصفات ، اعبر المعتزلة أن الصفات هي أعراض لا تنهم إلا بجسم ، فمن أثبت الصفات أثبت الجسمية وصار جسماً ، ولكن الصغانية أنكروا جسمية الله ووقعوا بالذات عن كل مشابهة ، وأثبتوا الصفات قائمة بالذات ، لا هي هو ولا هي غير الذات . خطأ وحطت بعض الفرق من أمثال الكرامية - وقد استند هؤلاء على أفكار مقاتل بن سليمان إلى حد ما - بتأويل جسمية الله ، ولكن أهل السنة قاوموا الجسمية كما قاوموا المعتزلة . وسنبين هذا بالتفصيل عند كلانا عن الكرامية .

وقد أنكر ابن المظهر جسمية الله إنكاراً تاماً ، وقد شغلته مسألة جسمية الله إلى أكبر حد ؛ فقرر أن الدليل على أن الجسم لا يخلو عن الحوادث أنه لا يخلو عن الأكوان ، والأكوان حادثة ، ولا يخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان ، ويلزم منه أن يكون الله عللاً للحوادث أو للأعراض . ويذكر ابن تيمية أن ابن المظهر يناقش في الحقيقة المعتزلة والكلائية . ومن العجيب فيما يرى ابن تيمية أن المعتزلة والكلائية تنكر قيام الحوادث بالله ، الأولون ينكرون قيام الحوادث لتسليطهم الصفات القديمة ، والآخرون - أي الكلائية - ينكرونها لأنهم يرون أن الصفات قائمة بالله .

وكأن عبد الله بن كلاب وافق أهل الحديث في مجمل عقائدهم ، فإن الإشارة من بعد سيراقتهم في مجمل عقائدهم وتضعيلها ، وسيلعون إلى أن الله شيء وأنه موجود ، وأن وجوده لا يمتد أنه يستمد وجوده من وجود آخر ، وأنه شيء لا يعني أنه يشتمل شيئاً من شيء آخر إن وجوده من ذاته ، وحقيقته ذاته . وينهب الإشارة أيضاً إلى أن الصفة ليست هي الله ولا غير الله . إن الصفة عند الأشاعرة لا تقوم بذاتها ، بل إن وجودها متعلق بوجود الله ، وهي تتم بالله ولكنها ليست عين الله ولا هي غير الله ، وبينها وبين الله علاقة ضرورية ، ولكنها لا تسلي الذات لا في وجودها ولا في ماهيتها . ولكن الخلاف الوحيد بين عبد الله بن كلاب

وبين الأشاعرة هو ما ذكرناه من قبل عن السبكي من أنه ينسب إلى أن كلام الله لا يصف بالأمر ولنهي والتحيز في الأول لحديث الأمر وقدم الكلام النفسى . وقد أورد إمام الحرمين هذا الخلاف فقال : « ذهب عبد الله بن سعيد بن كلاب رحمه الله من أصحابنا إلى أن الكلام الأول لا يصف بكونه أمراً ، نهياً ، خبراً ، إلا عند وجود المخاطبين واستجماعهم شرائط المأمورين والمنهين ، فإذا أبدع الله العباد وأفهمهم كلامه على قضية أمر أو موجب زجر أو مقتضى خبر . اتصف عند ذلك الكلام بهذه الأحكام ، وهى من صفات الأفعال عنده بمثابة اتصاف البارئ تعالى فيما لا يزال بكونه خالقاً رازقاً محسناً مفضلاً »^(١) .

ويرى إمام الحرمين أن طريقة ابن كلاب حسنة في ذاتها ، وهى تقطع كثيراً من أقوال الخصوم الذين أنكروا الكلام القديم كله ، واستدلوا في هذا إلى أنه كيف يمكن أن يكون قديماً كلام يخاطب به الله المحدثين في الأوامر والنواهي ؟ ولكنها غير سليمة من الناحية اللغوية « إن الصحيح ما ارتضاه شيخنا - يقصد أبا الحسن الأشعري - من أن الكلام الأول لم يزل متصفاً بكونه أمراً نهياً خبراً ، والمعلوم على أصله ، مأمور بالأمر الأول على تقدير الوجود ، والأمر القديم في نفسه على صفة الاقتضاء بمن سيكون إذا كانوا ، ولذى استكروه من إحالة كون المعلوم مأموراً لا تعصيل له^(٢) فالأوامر والنواهي التى تصدر للمأمورين والمنهين هى كلام قديم ، إنها قديمة على تقدير وجود المعلومين الذين صدرت الأوامر والنواهي إليهم : « إذا تجاوز كون المعلوم مأموراً على تقدير الوجود ، وإذا وجد تحقق كونه مأموراً »^(٣) .

وقد ذكر ابن تيمية أن الكلاية ومن اتبهم يتنون صفات الأفعال ويقولون « لو قامت به تعالى لكان محلاً للمحادث ، وإن الحادث إن أوجب له كمالاً فقد علمه قبله - وهو نقص ، وإن لم يوجب له كمالاً - لم يميز وصفه به » . ويستخلص من هذا النص أن ابن كلاب يثبت صفات الذات وينكر صفات الفعل ؛ ذلك لأن صفات الفعل إنما تتصل بالمحادث ، فلو كانت قائمة به لحديث المحادث في ذات الله والله متزه عن المحادث . فكل ما اتصل إذن بالأوامر والنواهي فليس قديماً لأنها كما قلت تستلزم - في رأى ابن كلاب - وجود المأمورين والمنهين^(٤) .

٢ - القرآن :

فلما إن أهم مشكلة فكرية ظهرت في نشأة التفكير الفلسفى في الإسلام هى مشكلة القرآن ، هل هو قديم أو مخلوق ، ولما إن المشكلة وصلت أوجها حين امتحن أحمد بن حنبل فيها ،

(١) إمام الحرمين : الإرشاد ص ١١٩ ، ١٧٠ .

(٢) إمام الحرمين : الإرشاد ص ١٢٠ .

(٣) نفس المصدر ص ١٢٤ .

(٤) ابن تيمية : مجموع الرسائل والمسائل (الجزء الرابع) في المسببات والمكبريات ص ٣٩ .

وكيف أنه صمد العذاب وهو يردد أن القرآن غير مخلوق. وبينما أعلن المعتزلة والخوارج، وأكثر الفريسية والشيعة أن القرآن هو كلام الله وأنه مخلوق قد لم يكن ثم كان ، واستندوا في هذا إلى إنكار الصفة القديمة ، أعلن أهل السنة والحجامة أن القرآن غير مخلوق . واعتنقت الدولة رسمياً العقيدة الأولى ، وصبت العذاب على رؤوس أهل السنة والحجامة . وحاول بعض العلماء أن يتوسط للمذهب ، فترى هشام ابن الحكم عظم الشيعة الكبير (٢٧٩ هـ) يقول إن القرآن صفة لله لا يجوز أن يقال إنه مخلوق ولا إنه خالق . ويتوقف أبو القاسم البلخي (المتوفى ٣١٧ هـ) ويعن أنه لا ينبغي أن يقال إن القرآن غير مخلوق ولا أن يقال إن القرآن مخلوق « لأن القرآن كلام الله ، وكلام الله صفة والصفات لا توصف » . وحاول البعض أن يتفادى مشكلة القدم والحديث كلها ، فيقول محمد بن شجاع الثلجي (المتوفى سنة ٢٦٦ هـ) إن القرآن كلام الله ، وإنه محدث كان بعد أن لم يكن ، وبالله كان ، وهو الذي أحدثه . ولكنه لم يخض في مشكلة أنه مخلوق أو غير مخلوق . وذهب أيضاً زهير الأخرى ، وعالم الظاهر المشهور داود الأصبهاني (المتوفى سنة ٢٧٠) وكذلك ذهب إلى هذا الرأي أبو معاذ التميمي .

وفي وسط هذا الخضم المعترك من الآراء ، أعلن عبد الله بن كلاب أن الله لم يزل متكلماً ، وأن كلام الله صفة له ، قائمة به ، وأنه قديم بكلامه ، وأن كلامه قائم به « معنى واحد قديم قائم بذات الله هو الأمر والنهي والاستخبار ، إن عبر عنه بالعربية كان قرآنًا ، وإن عبر عنه بالعبرية كان تورا »^(١) ، كما أن العلم قائم به ، والقدرة قائمة به ، وهو قديم بعلمه وقدرته . ويعن ابن كلاب أن الكلام ليس بحروف ولا صوت ، ولا يتقسم ولا يتجزأ ولا يتبعض ولا يتغاير ، وأنه معنى واحد بالله .

ويلعب ابن تيمية إلى أن الصحابة والتابعين وأئمة المسلمين قالوا إن القرآن — كلام الله — ليس بمخلوق. ولكنهم لم يقولوا ما قاله ابن كلاب ومن أتبعه — أنه قديم لازم لذات الله وبأن الله لا يتكلم بمشيئة وقدرته ، فهذا القول إذن محدث ، أحدثه ابن كلاب . وأما السلف فقيل إنه لم يزل متكلماً وأنه يتكلم بمشيئته وقدرته . ومن هذا نرى أن السلف نخرجوا من القول بأن القرآن قديم ، وفادوا فقط بأنه مخلوق وقرروا أن الله يتكلم بمشيئته وقدرته ، ولكن ابن كلاب قرر في وضوح أن القرآن قديم ، وأنه صفة لازمة لذات الله لا يتعلق بالمشيئة والقدرة ، وصفة مفصلة عنه فهو قديم . بما فيه من اعتبار عن الكون وعن الحادثات ، وأنه نابع عن ذات الله القديمة . فالتكلم عند من قام به الكلام ، ولم يكن يفعله ومشيئته وقدرته^(٢) .

ويرى ابن تيمية أن هذا هو الخلاف الوحيد بين ما يسميهم « السلف » وبين ابن كلاب

(١) ابن تيمية : منهاج السنة ج ٢ ص ٢٢١ .

(٢) نفس المصدر ج ١ ص ٢٢٢ .

وتابعه فالفلسف يرون أن الله يتكلم بمشيئته وقدرته ، وأما ابن كلاب وتابعه فيرون أن الكلام قائم به ، ولكن الله لا يتكلم بمشيئته وقدرته . . . ثم تنازع أتباع ابن كلاب بعد ذلك : هل القديم الذى لا يتعلق بمشيئته وقدرته معنى بذاته ، أو حروف أو أصوات أزلية ؟ . . . فمن قال إنه لا يتعلق بمشيئته ، امتنع أن يقوم به غير ما اتصف به ، والصدق عندهم ، هو العلم ، أو معنى يستلزمه ، ومعلوم أن علمه من لوازم ذاته ، فيمتنع اتصافه بشيئيه ، فإن لازم الذات القديمة الواجبة بنفسها ، تمتنع علمه ، كما يمتنع علمها ، فإن عدم اللازم يقتضى عدم اللازم ، وأيضاً فالصدق والكذب حيثما مثل البصر والسمع والصمم والكلام والحرس فوجب أن يتصف بالصدق دون الكذب ^(١) .

ولكن ما يلبث ابن تيمية أن يأتى بقول آخر من الكلائية ، فيرى أنهم يقولون إن القرآن مخلوق كالمعتزلة ، وهذا نقل من أغرب النقول . فهل وافق الكلائية المعتزلة أخيراً . يذهب ابن تيمية إلى أن الكلائية ثم تابعهم الأشعرية إنما قالوا هذا - لموافقهم المعتزلة في الأصل الذى اضطروهم إلى ذلك ، فلأنهم واقفونهم على صحة دليل حدوث الأجسام ، فزعمهم أن يقولوا بحدوث ما لا يخلو عن الحوادث . ثم قالوا : وما تقوم به الحوادث لا يخلو منها ؟ فإذا قيل : الجسم لم يخل عن الحركة والسكون فإن الجسم إما أن يكون متحركاً وإما أن يكون ساكناً ، قالوا : والسكون الأزلى يمتنع زواله لأنه موجود أزلي ، وكل موجود أزلي يمتنع زواله ، وكل جسم يجوز عليه الحركة ، فإذا جاز عليه الحركة وهو أزلي ، وجب أن تكون حركته أزلية لامتناع زوال السكون ، ولو جاز عليه الحركة ، لزم حوادث لا أول لها ، وذلك يمتنع ، فلم من ذلك أن البارئ لا تقوم به الحوادث ، لكونه لو قامت به لم يخل منها . لأن القابل للشيء لا يخلو عنه أو عن ضده ، وما لا يخلو عن الحوادث ، فهو حادث لا امتناع حوادث لا أول لها ^(٢) .

هذا دليل الكلائية - في رأى ابن تيمية - على أن كلام الله مخلوق . ولذلك يقول : وحلة الشعرية وقادر القدرة ويريد الكلائية لا يحيطون الرب قادراً في الأول على الفعل والكلام بمشيئته وقدرته ، والكلائية لم يقوموا بهذا إطلاقاً . إن القرآن قديم وكلام الله قديم ، ولكن لا يحدث كلام إلا إذا كان هناك متكلم إليه ولم يكن هناك متكلم إليه لم يكن هناك كلام . ولذلك يقرر ابن كلاب أن الكلام لا يتعلق بالقدرة والمشيئة ، وقد وافقه الأشعرى على هذا لأن معنى تعلقه بها أن يقرر الله من الكلام في الأول حيث لا غائب . ولكن ابن تيمية احتج بالأصل الكلائي في الكلام حيث لا غائب يؤدى إلى أن كلام الله مخلوق ، وهذا ما لم يذكره ابن كلاب . ويدعو ابن تيمية قد آله أن يتكفر ابن كلاب قيام الحوادث في ذات الله ، وهو أصل آمن به هو وأعلمه من الكرامية ، وأن إنكاره عند ابن كلاب أدى إلى إنكار الكلام للمعلق بالقدرة والمشيئة ،

(١) نفس المصدر ج ١ ص ٤٥ .

(٢) ابن تيمية : منهاج ج ١ ص ٣٨ ج ٢ ص ٧٨ .

لأنه إذا كانت المخلوقات لا تقوم ببلات الله فكلام الله مع المخلوقين لا يقوم ببلاته ، ولكنه يتحقق في زمان ومكان ، فهو ليس قديماً إذن . ولكن ابن تيمية - بمزاجه الحاد - يتنامى أن ابن كلاب يقول بعدم الكلام الفصيح ويقول بعدم القرآن .

ويعود ابن تيمية إلى القول بأن الكلامية يقولون : « اضطررنا إلى موافقة من يقول كلامه مخلوق ومن يقول كلامه قائم ببلاته بعد أن لم يكن »^(١) وهذا النص يشرح المسألة شرحاً أوضح إذ أنه يقرر أن الكلامية تقول إن كلام الله قديم قائم ببلاته ، ولكنه يحصل بعد أن لم يكن .

وأخيراً يعرض ابن تيمية للذهب عرضاً طلياً ، فيقرر أن أول من عرف عنه القول إن القرآن قديم هو أبو محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب ، وتبعه على ذلك طوائف وانقسموا قسمين : قسم يقول إن القديم هو معنى قائم بالذات ، وقسم يقول هو حروف وأصوات وانتهى إلى كل من القولين طوائف من أصحاب مالك والشافعي وأحمد وغيرهم من أهل السنة « وليس هذا القول ، ولا ذلك القول قول أحد من الأئمة الأربعة ، وسائر الأئمة متفقون على أن كلام الله منزل غير مخلوق ، قد صرح غير واحد منهم أن الله تعالى متكلم بمشيئته وقدرته ، وصرحوا بأنه لم يزل متكلاً إذا شاء كيف شاء وغير ذلك من الأقوال المنقولة عنهم ، وهذه المسألة قد تكلم فيها ولكن اشتهر النزاع فيها في الحق المشهورة لا امتنع أئمة الإسلام ، وكان الذي ثبته الله في الحق وأقامه لنصر السنة هو الإمام أحمد ، وكلامه وكلام غيره موجود في كتب كثيرة ، وإن كانت طائفة من أصحابه واقفوا ابن كلاب على قوله إن القرآن قديم ، فأئمة أصحابه على نفي ذلك ، وإن كلامه قديم بمعنى إنه لم يزل متكلاً بمشيئته وقدرته »^(٢) .

ومن هذا نرى أن ابن كلاب - لم يقل إطلاقاً إن القرآن أو كلام الله مخلوق بل كلام الله عنده ، وابن كلاب أول من أعلن في الإسلام قدم القرآن ولكن متعلق بالكلام حادث في رأيه . ولما مشكلة الرسم ، فالرسم هو الحروف المتخافرة ، وهو قراءة القرآن . ومن الخطأ القول : إن كلام الله هو أو يفضه أو غيره ، وإن العبارات عن كلام الله تختلف وتتغير ، فكلام الله ، يختلف ولا يتغير . ويقرر ابن كلاب أن ذكر الناس لله يختلف ويتغير ، ولكن المذكور - أي الله - لا يختلف ولا يتغير . ولكن لم خصصنا كلام الله بتسميته عربياً ؟ إننا فعلنا هذا لأن الرسم - وهو العبارة عنه وهو قراءته - عربي ، فسمى عربياً لغة . وكذلك عن التوراة ، وعلة تسميتها أنها عبرانية . فالقرآن إذن معنى واحد قديم ، والله دائماً - في نطاق الخلق - يقول « كن » ومن الحال أن تكون « كن » مخلوقة .

(١) ابن تيمية - منهاج - ج ٢ ص ٧٩ ، وموافقة ج ٢ ص ١٣٠ ، ١٣١ ، ١٧١ .

١٧٢ .

(٢) نفس المصدر ج ٢ ص ٨٢ .

والله متكلم قبل الأمر واللهى ، « ولم يزل الله متكلماً قبل أن يسمى كلامه أمراً ، وقبل وجود العلة التي سميت كلامه أمراً » وكذلك القول في تسمية كلامه نهياً وخيراً .

أما ما يتلوه الثالث من القرآن فهو عبارة عن كلام الله ، وأن موسى سمع الله متكلماً بكلامه . أما معنى قول الله « فأجرو » حتى يسمع كلام الله « فهو أجرو حتى يفهم كلام الله ، وليس معناه حتى يسمع الثالثين يتلونه^(١) » والقرآن عند ابن كلاب ، ليس جسيماً ولا عرضاً .

ثم يذهب أيضاً إلى أن الله لم يزل راضياً عن علم أنه يموت مؤمناً ، ساخطاً على من علم أنه يموت كافراً . وكذلك يرى نفس الأمر في الولاية والعلوية والحجة .

أما رأيه في القدر ، فهو رأى أهل السنة ، أى أن القدر خيره شره من الله تعالى . وأهل الكبار مؤمنون .

مشكلة الإيمان :

ولم يتبته الباحثون المحدثون من علقوا على اسم ابن كلاب - من أمثال ريتز في تعليقاته على مقالات الإسلاميين للأشعري ، أو ناشري كتاب الإرشاد لإمام الحرمين - إلى التحليل الرابع الذي قنمه التاج السبكي في الصحائف الأولى من طبقات الشافعية عن الإيمان وموضع ابن كلاب من تلك الآراء . ويهمننا من هذا التحليل هو مذهب ابن كلاب .

يقرر السبكي أن ابن كلاب يذهب إلى أن الإيمان هو إقرار باللسان والمعرفة . وأن ابن كلاب « كان من أهل السنة على الجملة ، وله طول الدليل في علم الكلام وحسن النظر ، ولم يتفصح لي بعد البحث انفصال مذهبه عن مذهب القائل بأنه التصديق ، فإن الإقرار باللسان والمعرفة يستدعي سبق المعرفة » .

ويرى السبكي أن القول بأن الإيمان تصديق القلب وأن النطق لا بد منه هو رأى أبي الحسن الأشعري وإبلاقلان وأبي إسحق والكبار من تلاميذ الأشعري ، ولكنه يقرر أن لأبي الحسن الأشعري قولين في معنى التصديق ، فطوراً يقول هو المعرفة وطوراً يقول هو قول النفس المتضمن للمعرفة ثم يعبر عنه باللسان ؛ فيسمى الإقرار باللسان تصديقاً ، وكذلك العمل بالأركان لحكم دلالة الحال كما أن الإقرار تصديق لحكم دلالة المقال ؛ فالملعى القائم في النفس هو الأصل المدلول عليه ، والإقرار والعمل دليلان ثم يقول « هذا يلان مذهب ابن كلاب . ولقد تبين من هذه النصوص الكثيرة^(٢) ، أن « ابن كلاب » هو شيخ السنة الأول ، وأن الأشعري قد تخرج عليه أو بمعنى أدق اعتنق آراءه بعد تحوله عن مذهب الاعتزال وخروجه على مذهب أبي علي

(١) الأشعري : مقالات الإسلاميين ج ١ ص ٥٨٤ - ٥٨٨ .

(٢) السبكي ، طبقات الشافعية ج ١ ص ٤٥ ، ٤٦ ، ٤٧ ، ٤٨ ، ٤٩ .

الجبائى واعتناقه لمذهب أهل السنة والحديث^(١) ، وقام بتتبع هذه الآراء ووضعها في صورتها الكاملة .

وقد كان لابن كلاب المقام الفكرى الكبير في عصره ، وقد عني المعتزلة بالرد عليه وهاجموه أضغث حججهم بل إن أبا المنذر شيخ المعتزلة ومقلداتهم هاجمه وأنكر قوله في الصفات^(٢) .
وحين يقارن ابن تيمية بين المذهبين نراه يفضل ابن كلاب على الأشعرى^(٣) ويرى أن الأول أقرب إلى السنة وإلى مذهب أحمد بن حنبل من الثاني . ومع إقرارنا بأهمية ابن كلاب الكبرى في تاريخ الفكر الإسلامى ، إلا أننا نرى أن جماع المذهب السنى إنما هو في يد أبى الحسن الأشعرى ، وأن مذهب عالم السنة الكبير الأشعرى قد وصل إلى أوج الفكر ، وإلى الأصالة والتكامل المنهجي ، وأن ابن تيمية - بمزاجه الحار كما قلت وقلمه الحاد - قد تجاوز الحدود ، وضاحل على شيخ المذهب الذى يتبعه ملايين المسلمين خلال العصور الطوال عليه ، وما زالوا يتبعونه . ولكن حسناً من ابن تيمية ، أنه كان مؤرخاً ممتازاً للفكر الإسلامى ، وأنه ترك لنا نصراً رائعة نستطيع بواسطتها أن نصوغ المذاهب التى لم تصل إلينا مصادرها الأصلية صياغة منهجية متكاملة^(٤) . ولعلنا أن نظفر في المستقبل بمعلومات أوسع وثائق أطول عن ابن كلاب وعلسته ، توضح آراءه توضيحاً أكثر ، وتبين صلاته بالمذهب الأشعرى من ناحية وبالمذهب السلفى من ناحية أخرى .

مدونة ابن كلاب :

كون ابن كلاب مدونة فكرية في العالم الإسلامى بقيت زناً مجالداً عن مذهب أهل السنة والجماعة ، حتى اندجت - كما قلت من قبل - في مدونة إمام الهدى أبى الحسن الأشعرى (المتوفى عام ٣٢٤) ، وكان أبرز رجالها أبو العباس والحارث المحاسبي .

أما أبو العباس أحمد بن عبد الرحمن خالد القلاندى فإن النصير لا تصرح لنا بالكثير ولا بالقليل عنه كما صرحت لنا بعض التصريح عن ابن كلاب ، ولكن يمكننا أن نقول إنه من متكلمي أهل السنة في القرن الثالث ، ويبدو أنه كان صديقاً وصوناً لابن كلاب وإن

(١) ابن تيمية مناجج ج ٢ ص ٦٢ .

(٢) الأشعرى مقالات ج ٢ ص ٥٨٦ ، ٥٨٧ ، ج ١ ص ٢٩٤ .

(٣) ابن تيمية : مؤلفات ج ٢ ص ٩ وانظر أيضاً ج ٢ ص ٢٥ .

(٤) انظر أيضاً مؤلفات صريح المنقول لابن تيمية أيضاً ج ١ ص ٥ ، ٨٦ ، ١٤٦ ، ١٥٩ ،

١٦٩ ، ١٦١ ، ١٨٥ ، ١٩٩ ، ٢٠٩ ، ٢١٩ ، ٢٦٢ ، ج ٢ ص ٤ ، ٥ ، ٥٠ ، ٥١ ،

٥٥ ، ٥٦ ، ٥٧ ، ٥٨ ، ٥٩ ، ٦٠ ، ٧٥ ، ٨٧ ، ١٢٩ ، ١٣٥ ، ١٤٢ ، ١٥٢ ، ١٦٦ ،

١٦٨ وانظر أيضاً : مجموعة الرسائل والمسائل لابن تيمية ج ٤ ، قاعدة ص ٥٠ - ٥١ .

كان قد تأخر عنه قليلا . وبينما ترد الأخبار بأن ابن كلاب ناظر أبا الحميل العلاف ترد الأخبار بأن القلانسي كتب في الرد على النظام . ومن المحتمل — طبقاً لهذا أن يكون قد مات حوالي سنة ٣٥٥ هـ . وقد ذكر البغدادي هذا النص الجميل عن القلانسي فقال : « وفي زمانه كان إمام السنة أبو العباس القلانسي الذي زادت تصانيفه في الكلام على مائة وخمسين كتاباً »^(١) ويقول البغدادي أيضاً « وقلانسي على النظام كتب رسائل »^(٢) وخاصة — فيما يبدو — في نقد النظام في إبطاله للجزء الذي لا يتجزأ . أما عن آرائه فهي هي آراء أهل السنة والجماعة ، ولكنه يتفق مع عبد الله بن كلاب في أن « كلام الله تعالى لا يصف بالأمر والهي في الأزل لحدوث هذه الأمور » ، وقدم الكلام النفسي « أي أنه كان ينكر — مع ابن كلاب — صفات الفعل لتعلقها بالحدوثات ، فلا ينبغي أن تكون قائمة بالله ، وإلا قامت الحوادث بالله »^(٣) .

وكان أبو العباس القلانسي يرى أيضاً إمامه المفضل مع وجود الفاضل^(٤) . وقد اختلف الأشعري معه في هذا الأصل . ثم يذكر إمام الحرمين رأيه له في زيادة الإيمان وقصائده وأن القلانسي يذهب إلى أن الإيمان هو الطاعة سرّاً وعلناً ، ولذلك يزيد وينقص^(٥) . وإذا تبعنا ما أورده مؤرخو الفرق أو ابن تيمية في مواضعاتهم المختلفة عن ابن كلاب ، لرأينا أن القلانسي يذكر في كثير من المواضع مع ابن كلاب ، كما فعل الشهرستاني^(٦) . وكما فعل ابن تيمية^(٧) .

ويترك لنا ابن تيمية هذا النص الرابع عن ابن كلاب وصلة القلانسي به : « وكان الناس قبل أبي محمد بن كلاب صنفين : فأهل السنة والجماعة يشبهون ما يقوم بالله تعالى من الصفات والأفعال التي يشاؤون ويقدر عليها ، وغيرهم ينكر هذا وهذا . فأثبت ابن كلاب قيام الصفات اللازمة به ، وقبى أن يقوم به ما يتعلق بمشيئته وقدرته من الأفعال وغيرها ، وواقفه على ذلك أبو العباس القلانسي وأبو الحسن الأشعري ، وأبو العباس القلانسي وأبو الحسن الأشعري تلامذة ابن كلاب الأولين »^(٨) .

وابن تيمية يقرر أن العراقيين المنتسبين إلى أهل الإثبات من أتباع ابن كلاب كابن العباس القلانسي وأبي الحسن الأشعري وأبي الحسن على بن مهدي الطبري والقاضي أبي بكر الباقلاني

(١) البغدادي : الفرق .. ص ٢٢١ وانظر ابن عساكر : التبيين ص ٣٩٨ .

(٢) نفس المصدر السابق ونفس الصحيفة .

(٣) السبكي : طبقات الشافعية ج ٢ ص ٥١ وابن تيمية : مؤلفته .. ج ٢ ص ٤ .

(٤) البغدادي : الفرق بين الفرق ١٣٠ .

(٥) إمام الحرمين — الإرشاد ص ٣٩٩ وانظر أيضاً هامش للحق ص ٤٦٦ .

(٦) الشهرستاني — الملل والنحل ج ١ ص ٤٠ ، ١٢٦ .

(٧) ابن تيمية — منهاج ج ٢ ص ٢١٧ ، ومؤلفته ج ١ ص ٤٦ ، ١٦١ .

(٨) ابن تيمية — مؤلفته ج ٤ ص ٤ .

وأمثالهم أقرب إلى السنة وأتبع لأحمد بن حنبل وأمثاله من أهل خراسان المائلين إلى طريقة ابن كلاب .

ولذا كان القاضي أبو بكر بن الطيب يكتب في أجريته أحياناً : محمد بن الطيب الحنبلي ، كما كان يقول : الأشعري ، إذ كان الأشعري وأصحابه متسعين إلى أحمد بن حنبل وأمثاله من أئمة السنة ، كثير من المتسعين إلى أحمد الذين مالوا إلى بعض كلام المجترة كابن عقيل وصلة بن الحسين وابن الجوزي وأمثالهم ^(١) .

ومن هذا النص لطيف الذي أورده ابن تيمية ببراعة نرى أن الكلاية انقسمت إلى قسمين قسم عراقى ، على رأسه أبو العباس القلاسي وأبو الحسن الأشعري وغيرهما . وهؤلاء قريبون من أحمد بن حنبل في مذهبه ، وقسم كلابي خراساني ، اختلف مع هؤلاء في بعض المواضع . ونرى أيضاً أن ابن تيمية يكاد يقرب هنا من الحيلة ، حين يقرر أن مذهب القلاسي وأبي الحسن الأشعري قريب من مذهب أحمد بن حنبل ، بل يفضل هؤلاء على بعض الحنابلة من أمثال ابن عقيل وابن الجوزي وغيرهما .

ويذهب ابن تيمية أحياناً شططاً إلى أن ابن كلاب وتلامذته كأبي العباس القلاسي والحرث المحاسبي هم نقاة ، وأن هناك طائفة من التميميين ^(٢) ، وابن عقيل والزرغاني يوافقون النفاة من أصحاب ابن كلاب ^(٣) . ويرى أن الإمام الكبير محمود بن إسحق بن خزيمة ^(٤) كان المستقر عنده ما عرفه من أئمة من أن الله تعالى لم يزل متكلماً إذا شاء ، وأنه يتكلم بالكلام الواحد مرة بعد مرة . ولكن بعض أصحابه خرجوا عليه من أمثال أبي علي التقي - (وأبو علي التقي - هو الإمام محمد بن عبد الوهاب بن عبد الرحمن بن عبد الوهاب بن عبد الأحد - الفقيه الصوفي الكبير بنيسابور) وغيره ^(٥) ، واعتنقوا مذهب ابن كلاب وأصحابه وهو : أن الله لا يوصف بأنه يقدر على الكلام إذا شاء ولا تعلق لذلك بمشيئته ، وأدرك ابن خزيمة أن الكلاية تأثرت بالمجتررة في هذا ، فناقش الكلايين مناقشات عنيفة ، وكان معه طائفة كبيرة من الجاهل من أهل السنة ، ولكن طائفة أخرى ثبتت على كلايتها ، ونهم الإمامان أبو ذر الحارثي وأبو بكر البيهقي ^(٦) .

-
- (١) ابن تيمية - موافقة ج ١ ص ١٦١ ، وانظر أيضاً ج ١ ص ٥ .
 (٢) التميميون - اتباع أبي الفضل الحسن التيمي ، وكان من رجال أهل السنة ومن المتسعين إلى ابن حنبل - موافقة ج ٢ ص ٢٩ - ٥٢ .
 (٣) ابن تيمية : موافقة ج ٣ ص ٥ ، ص ٥١ .
 (٤) توفي الإمام بن خزيمة عام ٣١١ وله ترجمة طويلة - طبقات الشافعي ج ٢ ص ١٣٠ ، ١٣٥ .
 (٥) السبكي : طبقات الشافعية ج ٢ ص ١٧٢ .
 (٦) ابن تيمية - موافقة ج ٢ ص ٥ . وقد كتب أبو بكر البيهقي كتاباً في منقلب الإمام أحمد واستند فيه على أبي الفضل التيمي ... موافقة ج ٢ ص ٩ .

وقد أورد ابن تيمية أخبار الفتنة الكلاية في نيسابور عن كتاب مناقب أحمد بن حنبل
 لشيخ الإسلام إسماعيل عبد الله بن عماد الأنصاري . وفيه تفصيل للفتنة التي قامت بين أبي بكر
 ابن خزيمة وبين الثغني والضبي^(١) . وأقر الأنصاري بما لحما جميعاً من الحديث وفقهه
 والصدق والورع ، ولكن الثغني والضبي أمنا بهذا الأصل الكلاي . ثم أورد نصوصاً أخرى عن
 كتاب تاريخ نيسابور للحاكم أبي عبد الله وهذه النصوص تروى لنا ليلة الفتنة الكلاية حين
 اختلف أنصار ابن خزيمة في « كلام الله » أقدم لم يزل أو ثبت خلقه عند اختياره تعالى أن
 يتكلم به « واختلف علماء نيسابور ، ذهبوا إلى ابن خزيمة (ولا ين خزيمة كتاب التوحيد . وقد
 رد عليه ابن فورك^(٢) المتوفى (سنة ٤٠٦) ، وغضب الرجل غضباً شديداً ، وأعلن أنهم
 كلاية ، وأنهم كذبة ، وأنهم أهل ضلال كالجهمية سواء بسواء ، وهذا يفسر هجوم الإمام
 ابن فورك الأشعري على ابن خزيمة هجوماً شديداً ، وبين ابن خزيمة عقيدته فيما يأتي : « الذي
 أقول به إن القرآن كلام الله ووجه وتزيله غير مخلوق ، ومن قال إن القرآن أو شيئاً منه ومن
 وجه وتزيله مخلوق ، أو يقول إن الله لا يتكلم بعد ما كان يتكلم به في الأول ، أو يقول إن أفعال
 الله مخلوقة ، أو يقول إن القرآن حدث أو يقول إن شيئاً من صفات الله - صفات الذات - أو
 اسماً من أسماء الله مخلوق ، فهو عندى جهمي يستتاب - فإن تاب وإلا ضربت عنقه » فابن
 خزيمة اعتبر الكلاية جهمية أي محزنة ، واعتبرهم مرتدين ينبغي ضرب أعضائهم .

ويبدو أن أبا علي الثغني وأبا بكر محمد بن إسحق الضبي ، ترجعا عن ملابهما حين
 أعلن ابن خزيمة فتواه وحين أخبرهما أن أحمد بن حنبل كان من أشد الناس على عبد الله بن
 سعيد وأصحابه . . ولكن أبا العباس القلتاسي لم يبال بهذا وثبت على موقفه وأخذ يرسل
 الكتب إلى جماعة العلماء بذلك . وذكر المروى أيضاً أن أبا الحسن السالمى كان يلعن الكلاية ،
 وكذلك أبو علي الدقاق كان يقول « لمن الله الكلاية » بل كان أبو نصير السجزي في رسالته
 إلى أهل زبيدة في الواجب من القول في القرآن يقول : إن أهل السنة كانوا على حقيقة واحدة حتى
 ظهر ابن كلاب والقلناسي والأشعري اللذين يتظاهرون بالرد على المحزنة ، وهم أشد منهم حالاً في
 الإطائن .

أما كيف توصل الكلاية إلى أصلهم هنا فلأنما حدث من مناقشتهم المحزنة في الكلام :

(١) أحمد بن إسحق بن أيوب بن يزيد بن عبد الرحمن بن فوح النيسابوري الإمام الجليل
 أبو بكر بن إسحق الضبي ، أحد الأئمة المسلمين بين لفقه والحديث ، ولد سنة ثمان وخسين ومائتين
 وتوفى في شعبان سنة اثنين وأربعين وثلاثمائة - وصنفاته في الكلام لم يسبقه إلى مثلها أحد من مشايخ أهل
 الحديث - طبقات الشافعية ج ٢ ص ٢ ص ٨٢ .

(٢) ابن فورك : كتاب مشكل الحديث وبيانه (طبعة حيدر آباد سنة ١٣٦٢ هـ) ص ١٣٧ -

إن المعتزلة قررت أن الكلام لا يكون إلا حرفاً وصوتاً ذا تأليف واتساق وإن اختلف به اللغات ، وعبر عن هذا المعنى « الأوائل الذين تكلموا في العقليات ، فالكلام عندهم حروف منسقة وأصوات منقطعة ويقول علماء العربية للكلام اسم وصل وحرف جاء لمعنى ، فالهم مثل زيد ، والقفل مثل جاء ذهب ، والحرف الذى يبنى لمعنى مثل هل ويل وقد » ، والإجماع منقول بين المعتزلة على كون الكلام حرفاً وصوتاً .

فلما ظهر ابن كلاب وأضرابه كالقلاسى والمجاسى والأشعري وأدخلوا يردون على المعتزلة من طريق العقل ، ألزمتهم المعتزلة بأن الكلام حرف وصوت يدخله التعاقب أو التأليف ، إنه يحجب بعضه بعضاً ، وإنه مؤلف ، وذلك لا يوجد في الشاهد إلا بجمعة وسكون ، وهو ممكن من أجزاء وأبعاض ، وما كان كذلك لا يجوز أن يكون من صفات الله ، لأن اللغات الإلهية لا توصف بالاجتماع والافتراق والكل والبعض والحركة والسكون ، وحكم الصفة الذاتية حكم الذات فالكلام المضاف إلى الله خلق له ، أحدثه وأضافه إلى نفسه ، كما تقول : خلق الله ، وعبد الله ، وفعل الله .

يرى أهل السلف أو بمعنى أدق الحنابلة وخاصة المتأخرون منهم ، أنه ضاق بابن كلاب والقلاسى وأضرابهما النفس بضآلة معرفتهم بالسنة وتركهم قبلاً ، والتجأهم إلى العقل ، وهذا خطأ كبير من الحنابلة ، ذلك لأن ابن كلاب والقلاسى كانا من أعمق المحدثين ، ولكنهما اعتبرا الآثار الواردة في أن كلام الله حروف وأصوات قديمة أغبار آحاد لا توجب علماً . والحنابلة لا يرون هذا ويرون أن ابن كلاب والقلاسى وغيرهما « التزموا ما قالته المعتزلة ، وركبوا مكابرة الميان وخرقوا الإجماع المتعقد بين الكافة المسلم والكافر ، وقالوا للمعتزلة : الذى ذكرتموه ليس بحقيقة الكلام ، وإنما سمي ذلك كلاماً على المجاز لكونه حكاية أو عبارة عنه ، وحقيقة الكلام معنى قائم بلمات المتكلم » ومن الكلامية من توقف عند هذا ، ومنهم - وخاصة القلاسى - « من احتز عما علم دخوله على هذا الحد ، فزاد فيه تنافى السكوت والخرس والآفات المانعة فيه من الكلام . ثم انتهوا إلى أن إثبات الحروف والأصوات في كلام الله تجسيم ، وإثبات اللغة فيه تشبيه . فكلام الله شيء واحد لا يتجزأ ، وليس بلغة ، والله سبحانه من الأول إلى الأبد متكلم واحد لا أول له ولا آخر^(١) .

ويرى ابن تيمية أن المدرسة الكلامية قد تأثرت في هذا الأصل بالمعتزلة ، إذ أن المعتزلة تسمى هذا الأصل بحلول الحوادث وكانت المعتزلة تقول إن الله متزه عن الأعراض والأبعاض والحوادث والحدود ، وبهذا ينفون الصفات والأفعال ويتفون مبايسته للخلق وعلوه على العرش . ويرى ابن تيمية أن المعتزلة إذا قررت « أن الله متزه عن الأعراض » فليس في هذا ما ينكره عامة الناس ،

لأن الناس حينئذ يظنون أن مقصود المعتزلة أنه متره عن الاستحالة والقساد ، كالأعراض التي تعرض للناس من الأمراض والأقسام ، والله بلارب متره عن هذا . ولكن ما يقصده المعتزلة حقاً هو أنه ليس لله علم ولا قدرة ولا حياة ولا كلام قائم به ولا غير ذلك من الصفات التي يسمونها أمراضاً . وكذلك إذا قالوا إنه « متره عن الحسود والأحياز والحفات » أوصعوا الناس أنهم يترهون الله عن أن تحصره المخلوقات أو تحوزه المصنوعات وهذا المعنى حتى في ذاته يتفق عليه المسلمون جميعاً ، ولكن ما يقصدونه في رأى ابن تيمية هو أنه ليس مبيئاً للخلق ولا منفصلاً عنه ، وأنه ليس فوق السموات رب ولا عل العرش إله ! أى أنهم ينكرون الفوقية والعرشية ، كما أنهم ينكرون معراج الرسول ، وأنه لم ينزل منه (أى من الله) شيء ولا يصعد إليه شيء ، ولا يقرب إليه بشيء ولا ترفع إليه الأيدي في الدعاء .

وإذا أنكر المعتزلة جسمية الله ، فإلهم في رأى ابن تيمية أيضاً يوهمون الناس أنه ليس من جنس المخلوقات ولا مثل أبدان الخلق ، وهذا المعنى صحيح في ذاته ولا ينكره أهل السنة والسلف ولكن ما يقصده المعتزلة هو « أنه لا يرى » ولا يتكلم بنفسه « ولا يقوم به صفة » ولا هو مابين الخلق . . . إلخ .

وإذا أنكر المعتزلة حلول الحوادث في ذات الله ، فهم في نظر ابن تيمية قد أوهعوا الناس أن مرادهم أنه « لا يكون علل للفتريات والاستحالات » ونحو ذلك من الأحداث التي تحدث للمخلوقين فتحييهم وتصلهم ، وهذا أيضاً معنى صحيح في ذاته ، ولكن ليس هذا ما يقصده المعتزلة ، إن ما يقصدونه عند ابن تيمية هو أنه ليس لله فعل اختياري يقوم بنفسه « وليس له كلام ولا فعل يقوم به يتعلق هو بمشيئته وقدرته ، وأنه لا يقدر على استواء أو نزول أو إتيان أو مجيء » « وأن المخلوقات التي خلقها لم يكن منه عند خلقها فعل أصلاً ! بل عين المخلوقات هي الفعل ، ليس هناك فعل ومفعول وخلق ومخلوق ، بل المخلوق عين الخلق والمفعول عين الفعل » (١) .

هذه هي تخرجات ابن تيمية للمذهب المعتزلة في فنى الصفات والأفعال ، ويستخلص من هذه التخرجات منطق المذهب المعتزلي في فنى الحوادث عن الله لكى يربط بين هذا المذهب ومذهب المدرسة الكلامية . وهو نفسه يقرره أن ابن كلاب ومن اتبعه واقفون على هذا ، وخالفهم في إثبات الصفات . « أى أن الكلامية مثبتة صفات وقاة أفعال ، ولكن « ابن كلاب والحارث الحاسبى وأبو العباس القلانسى وغيرهم يشنون مبيئة الخلق للمخلوق ، وعلوه بنفسه فوق المخلوقات وكان ابن كلاب وأتباعه يقولون إن الطو صفة عقلية تعلم بالعقل ، وأما استوائه على العرش فصفة سمعية خبرية لا تعلم إلا بالخبر ، ويرى ابن تيمية أن الأشعرى تأثر بالمدرسة الكلامية في هذا في أحد قوليه ، وذلك بأنه كان يثبت الصفات بالشرع تارة وبالعقل تارة أخرى ، ويعد ذلك

جاءت مدرسته ، فزى إمام الحرمين بثبت الصفات بالعقل فقط^(١) وتأثر الإمام ابن فورك
بأبن كلاب ، وكتابه مشكل الحديث كما قلت ، إنما هو رد على ابن خزيمة وهو من أعدى أعداء
الكلابية ، بل إن القاضي أبابكر الباقلائي تأثر أيضاً بأبن كلاب ، وتأثر بالباقلاني أبو ذر
المروزي^(٢) ، فنقل طريقة ابن كلاب والقلاسي والغصبي والتقي إلى الحرم ثم أخذ طريقة
المروزي القاضي أبو بكر الباجي عن القاضي الحنفي أبي جعفر السمتاني ، ثم أبو بكر بن العربي
عن إمام الحرمين ، ونقل أبو بكر الباجي وأبو بكر بن العربي الكلابية إلى المغرب^(٣) .

ويرى ابن تيمية أنه ممن تأثر بالكلابية فخر الدين الرازي^(٤) سواء بالأخذ عنهم أو بتقصيهم :

وقد ذكرنا من قبل الشخصية الثالثة التي تعود المؤرخون الأقدمون وضعها مع ابن كلاب وأبي
المعاس القلاسي ، وهي شخصية الحارث بن أسد المعاسي (المتوفى سنة ٢٤٣ هـ) . ولقد قرأ
أكثر مؤرخي الفلسفة الإسلامية الأقدمين أن المعاسي شارك ابن كلاب والقلاسي أرامهما .

وقد كان المعاسي أحد صوفية الإسلام ، وتلمذ عليه الجنيدي شيخ صوفية بغداد وأحد أعلام
التصوف على الإطلاق ، ولكن أحمد بن حنبل - فيما يجمع معظم المصادر - قد هجره وأوصى
بعدم مجالسته . وتعود المؤرخون أن يذكروا أن السبب في هجران ابن حنبل له هو أولاً تصوفه -
تكلمه في خطرات القلب ووسائل النفس - وهذا ما ذكره ابن حنبل واعتبره أمراً دخيلاً على
الإسلام . وثانياً ، وهو السبب المأم : « انتسابه إلى قول ابن كلاب^(٥) » وقد عرض المعاسي
لآرائه الكلابية في كتابه فهم القرآن ودافع عنها . ومن حسن الحظ أن كتب المعاسي قد حفظت
معظمها وهي مصدر هام للباحثين في المدرسة الكلابية . ولعل من شباب الباحثين في الفلسفة
الإسلامية من يقرم بدراسة المعاسي تصوفاً وكلاماً ، حتى تتوضح فلسفته الصوفية والكلامية التي
تمثل مرحلة هامة من الفكر الإسلامي ومن المؤكد أن المدرسة الكلابية في حاجة إلى دراسة أوفى
وأعمق ، وفي حاجة إلى تتبع أصولها ومقارنتها بمذاهب أهل السنة الأخرى ، وحسبي اليوم
أنني وجهت الأنظار إلى أهميتها الكبرى في تاريخ الفكر الإسلامي .

(١) ابن تيمية : موافقة ج ٢ ص ٧ ، ١٥٩ ، ١٦٠ ، ١٦١ .

(٢) نفس المصدر السابق ج ٢ ص ٥٣ .

(٣) أبو ذر المروزي : توفى سنة أربع وثلاثين وأربع مائة . . . تبيين كذب المفتري ص ٥٥ .

(٤) ابن تيمية - موافقة ج ٢ ص ٨١ ، ٨٩ ، ٩٢ ، ج ٣ ص ١١ ، ٤٩ ، ١٢٧ ،

٣٣٣ ، ٢٣٩ ، ج ٤ ص ٢٠ ، ٩١ ، ٩٦ ، ١٠٦ ، ١٠٧ ، ١٠٩ .

(٥) ابن تيمية . موافقة ج ٢ ص ٤ والأشعرى . مقالات الإسلاميين ج ٣ ص ٦٤٦ والسبكي .

طبقات الشافعي ج ٢ ص ٣٧ .

الباب الرابع

الحشوية والمشبهة والمجسمة

الفصل الأول

نشأة الحشوية والمشبهة والمجسمة

نحن نعلم أن صاحب الثاني عمر بن الخطاب قد نهى عن جمع الحديث خوفاً أن يختلط بكتاب الله ، وقد أراد هذا الخليفة العظيم ألا يصل إلى الكتاب المقدس التحريف والزيادة والنقصان إن جمع بجانبه كلام الرسول وأعماله وإشاداته وحركاته . وكان السلف من الصحابة يورعون أشد التورع عن التحديث خوفاً أن يكتلبوا على الرسول ، وقد استمعوا إليه يقول : « من كذب على فليتبوأ مقعده من النار » ولذلك تخرج الكثير منهم عن الرواية ، متحرين ما ينطقون به عنه أو ما ينطق به غيرهم عنه ، وكثيراً ما كان عمر بن الخطاب يمر على الصحابة في دورهم مستوثقاً من صحة حديث أو علم صحته .

ولذلك نتساءل : كيف حدث الحشو، حشو الحديث ، بغرائب وشواذ ، وإسرائيليات وخرصيات ؟ وكيف تلقينا نحن هذا الحشو الحاشد من أحاديث لا تقف أبداً صامدة أمام قواعد الرواية والبرائة التي وضعها المحدثون والتي بنوا بها علم مصطلح الحديث أو منهج التاريخ الإسلامي القديس ، وبالرغم من هذا عاشت وفرخت وعشعت ؟ .

لقد خلا عصر الصحابة من هذا الحشو، وإن كان قد اتهم عدد من الصحابة بأنهم قبلوا الكثير من الأحاديث بدون فحص أو نقد ، وعلى رأس هذا العدد الصحابيَّان المشهوران عبد الله بن عمر بن الخطاب وأبو هريرة . ولم يكن عبد الله بن عمر حشويّاً على الإطلاق . وإنما كان تابع السنة ، حرص عليها أشد الحرص ، وكان يتحرى الدقة في حديثه وروايته . أما أبو هريرة ، فقد أكثر حقاً من رواية الحديث لكثرة ملازمته للرسول صلى الله عليه وسلم ، ومن المؤكد أن كثرة الرواية تجعل للطاعنين - وبخاصة من الشيعة - مدخلاً للهجوم على الرجل ومحاولة القلاح فيه ولتليل منه ؛ فلم يكن الرجل إذن في نهاية الأمر حشويّاً بالمعنى المتعارف لهذه الكلمة :

وانتهى عهد الصحابة ، وأطل عهد التابعين . ولم تلون السنة — كما قلت — في عهد الصحابة ، وإن كان بعض الصحابة قد احتفظ أو دون بعض الأحاديث ، وهنا نشأ الحشو . غير أن أنظار الفرق اختلفت في معنى الحشو ، وفهموه ، وأصحابه . . إن أهل السنة يرون أن الحشو إنما نشأ في دائرتين :

دائرة الشيعة : ولذلك عبر أهل السنة عن هؤلاء الوضاعين من الشيعة « بمشوية الشيعة » . وزاد في اتجاه الحشوعند الشيعة أن مجتمعهم كان مجتمعاً سريعاً ، تسوده التيارات المختلفة والتزعزعات المتعارضة . ثم ما لبث أن أقبل الغلاة ، يحملون الحديث ما لا يطاق رواية ودراية ، وتفنن الغفوسيون منهم في إبراز إطار معين لتمجيد أهل البيت والأئمة جميعاً . وزاد الحشو في أيام جعفر الصادق ، والرجل الكبير ينكره ، وينكر ما ينسب إليه مخالف القرآن والسنة . .

الدائرة الثانية : حشوية أهل الحديث من السلف : وقد حارب هؤلاء أيضاً من أهل السنة والجماعة ، وانعكس كل هذا على الفقه وعلى عقائد المسلمين جميعاً . وكان الحديث معركاً ملاحماً ، ويحراً ضحماً لا يعرف السالك فيه موطن الأمان . وقام أهل السنة والجماعة — كما قلت — بمجهود رائع استخدموا فيه كل عناصر النقد الداخلي والنقد الخارجي لفحص الأحاديث وتوضيح الصادق منها والكاذب .

أما دائرة الشيعة فقد وضعت أيضاً مفهوماً للحشو ، فاعتبرت أن « الجمهور العظيم » هو أهل الحشو ، وعلى الخصوص الفقهاء الأربعة : أبو حنيفة ومالك والشافعي وأحمد بن حنبل . والسبب في تسمية الشيعة هؤلاء بالحشوية : « لأنهم قالوا بحشو الكلام ، مثل أن النبي صلى الله عليه وسلم مات ولم يستخلف من يجمع الكلمة ويحفظ الدين ويرشد الأمة ويلبغ عن بيضة الإسلام ويعمل في الأحكام ، ونحو ذلك من شطط الكلام . وجوزوا ذلك لكل إمام قام بعد النبي في الإسلام^(١) » . فالحشو عند الشيعة هو شطط الكلام وساقطه ، وليس الحشو بهذا المفهوم يعني إدخال سقط الكلام في الحديث . ويرى النوبختي أن هؤلاء الذين انفضوا تحت لواء معاوية بعد مقتل الإمام علي هم المرجئة : « وهم السواد الأعظم وأهل الحشو وأتباع الملوك ، وأعوان كل من غلب ، أعني الذين اتفقا مع معاوية ، فسما جميعاً المرجئة لأنهم تولوا المختلفين جميعاً ، وزعموا أن أهل القبلة كلهم مؤمنون بإقرارهم الظاهر بالإيمان ، ورجحوا لهم جميعاً المغفرة^(٢) . وهنا يسوى الشيعة بين المرجئة والحشوية ، وأنهم جميعاً ممن تولوا الفريقين المتنازعين^(٣) » .

(١) التوبختي : الشيعة ص ٧ .

(٢) نفس المصدر ص ٦ .

(٣) نفس المصدر ص ١٦ ، ١٧ .

نستج من كل هذا أن الحشوية مصطلح عام له معان مختلفة . وقد أدى فيما يرى الشهرستاني إلى التشبيه ، سواء في دوائر أهل السنة والجماعة أو في دوائر الشيعة ، يقول الشهرستاني : « إن جماعة من الشيعة الغالية ، وجماعة من أصحاب الحديث الحشوية صرحوا بالتشبيه مثل المشاميين من الشيعة ، ومثل مضر وكهمس وأحمد المجببي وغيرهم من غير أهل الشيعة ، قالوا : معبودهم على صورة ذات أعضاء وأبعاد ، إما روحانية وإما جسمية ، يجوز عليه الانتقال والترحل والصعود والاستقرار والتمكن^(١) . من الواضح إذن أن الحشو إنما كان في أكثره إسرائيلياً أو غنوصياً ، وأنه اتجه إلى تفسير الآيات المشابهة تفسيراً إسرائيلياً أو غنوصياً ، وأنه نشأ في البصرة بالذات . ولن نناقش في هذا الجزء حشو الشيعة والمشاميين - هشام ابن الحكم وهشام بن سالم - فإن موضع عرض مذهبيهما هو الجزء الثاني من هذا الكتاب ، وإنما نبحت هنا مشبهة الحشوية من أهل الحديث .

أما نشأة الحشو فيرجعه العلامة محمد بن زاهد الكوثري إلى أن « علة من أحبار اليهود وربيان النصارى وموالية الخوارج أظهروا الإسلام في عهد الراشدين ثم أدخلوا بعلومهم في بث ما عندهم من الأساطير بين من تروج عليهم ممن لم يتهلّب بالعلم من أعراب الرواة وبسطاء مواليهم ، فتلقفوها منهم ورووها لآخرين بسلامة باطن ، معتقدين ما في أخبارهم في جانب الله من التجسيم والتشبيه ، ومستأنسين بما كانوا عليه من الاعتقاد في جاهليتهم ، وقد يفرغونها اقترافاً إلى الرسول صلى الله عليه وسلم أو خطأ ، فأخذ التشبيه يتسرب إلى معتقد الطوائف ويشيع شيوع الفاحشة^(٢) . ونحن نعلم أن الأمويين لم يهتموا بمعتقد المسلمين إلا فيما يمس سياستهم ، فأثر الحشو في الشيعة ، فنادوا بالتشبيه والتجسيم ، ولكن سرعان ما تخلوا عنه حين ناظرهم المعتزلة . ويرى الكوثري أن التشبيه الناتج عن الحشو لم يدم لدى الشيعة المختلة « وكان دوامه بين حشوية الرواة وكانت البصرة بنهر الآراء والنحل » فانتشر فيها . وزاد حين أقبل رعاة الرواة على مجلس الحسن البصري « وتكلموا في مجلسه بالقط عنه ، وضاق صدر الرجل بهم فصاح : ردوا هؤلاء إلى حشا الحلقة أي جانبيها » . ويرى الكوثري أنهم سموا لأجل هذا بالحشوية ، وأن إلى هؤلاء ينسب أصناف المشبهة والجسمة^(٣) .

وفي هذه الأثناء ظهر مشبهة الحديث الأوائل ، وفي مقدمتهم مضر بن محمد بن خالد بن الوليد وأبو محمد الضبي الأسدي الكوفي وكهمس بن الحسن أبو عبد الله البصري (توفي

(١) الشهرستاني : الملل ج ١ ص ١٤٨ .

(٢) محمد بن زاهد الكوثري . مقالة تبين ص ١٠ .

(٣) نفس المصدر ص ١٠ - ١١ .

عام ١٤٩) وأحمد بن عطاء المجيبى البصرى^(١) ورقبة بن مصقلة. وقد مثل هؤلاء الحشوا المائل في أحاديثهم الضعيفة ، فلجازوا على الله الملامسة والمصافحة والمزاورة ، وأن المخلصين من المسلمين يعاينونه في الدنيا والآخرة إذا بلغوا من الرياضة والاجتهاد إلى حد الإخلاص .
وبهذا وقع هؤلاء في فكرة الاتحاد المحض أو مهدوا الطريق إليها فيما بعد . ويدعو أن هؤلاء قد حاولوا تفسير الآية : « يرفه ويراهم » ، فجوزوا الرؤية في الدنيا ، كما أنهم « أثبتوا له ما ورد في القرآن من الاستواء والوجه واليدان والحلب والإتيان والحىء والقوية إثباتاً مادياً » أى أنهم أجروا على ظاهرها أعنى ما يفهم عند الإطلاق على الأجسام أو ما متعارف عليه في صفات الأجسام ثم قبلوا ما ورد من إسرائيليات في الأخبار من الصورة مثل : خلق آدم على صورة الرحمن ، و « يضع الجبار قدمه في النار » و « قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن » و « خمر طينة آدم بيديه أربعين صباحاً » و « وضع يده أو كفه على كفى حتى جلدت برد أنامله على كفى » ويرى الشهرستاني أنهم أجروا لفظ هذه الأحاديث على ما يتعارف من صفات الأجسام ، وزادوا في الأحاديث أكاذيب وضعوها ونسبوها إلى الرسول صلى الله عليه وسلم . ويرى الشهرستاني أن مصدر هذه الأحاديث هم اليهود فإن التشبيه فيهم طباع ، وأن التوراة مليئة بهذه التشبيهات الغليظة ، ويرد إلى التوراة حديث أطيط العرش : « إن العرش ليبط من تحت كأطيط الرجل الحديد ، وأنه يفضل من كل جانب أربعة أصابع » . ومن العجيب أن محدثاً مشهوراً كبير بين مطعم يرى هذا الحديث ، ويرد عليه البيهقي في الأسماء والصفات بأن هذا الكلام إذا كان جرى على ظاهره فإن فيه نوعاً من الكيفية ، والكيفية من الله تعالى وعن صفاته متفية . فعقل أن ليس المراد منه تحقيق هذه الصفة ولا تحديده على هذه الهيئة وإنما هو كلام أريد به تقرير عظمة الله وجلاله^(٢) .

أما بقية عقائد هذه الطائفة الأولى من الحشوية : فهو قولهم بقدم القرآن . حروفه وأصواته وروقه المكتوبة ، وأنها كلها قديمة أزلية ، ويستدلون على هذا بأنه لا يقل كلام ليس بحرف ولا كلمة ولا كتابة له ، وما دام الكلام قديماً أزلياً فلا بد أن حروفه وكلماته وكتابه أزلية ، وقد استندوا فيما يرى الشهرستاني على ما رأوه من إجماع المسلمين على قدم القرآن - كلماته وحروفه وكتابه^(٣) .

(١) الأشعري : مقالات الإسلاميين ج ١ ص ٢١٤ ، والشهرستاني : الملل ج ١ ص ١٤٨ و ١٤٩ السماني : أنساب ج ٣ ، وبيزان الاعتصاف ج ٢ ص ٣٢٣ وتلخيص التهذيب ج ٨ ص ٤٥١ ولسان الميزان ج ١ ص ٢٢١ .

(٢) الشهرستاني للمل ج ١ ص ١٥٣ ، ١٥٤ ، والبيهقي : الأسماء والصفات ص ٤١٧ .

(٣) الشهرستاني : الملل ج ١ ص ١٥٤ - ١٥٨ .

وما لبث أن ظهر مقاتل بن سليمان (المتوفى عام ١٥٠ هـ) وقد احتلقت الأنظار فيه : فذكر أنه كان مفسراً سنياً ، وقيل إنه مفسر زيلى ، واعتبره الشافعى أكبر مفسر وأن الناس عيال في التفسير عليه « الناس عيال في التفسير على مقاتل »^(١) ، ولتمت أبو حنيفة . وأجمعت الكتب على أنه كان مشبهاً ومجسماً ، وأنه أخذ من علم يهود والنصارى ما يوافق لتدعيم تفسيره المشبهى والمجسمى للقرآن ، وأنه كان ضعيفاً في الحديث ، وأنه قبل الحشو وضمنه مذهبه نرى من هذا أن مقاتل بن سليمان ملأ تفسيره حشواً . يقول ابن حبان « كان يأخذ من اليهود والنصارى ومن علم القرآن ، الذى يوافق » . وكان يكذب في الحديث^(٢) ، تأثر الرجل باليهود والمزدكية ظاهر . بل قيل إن حركة التأويل العقلى في الإسلام إنما كانت رد فعل للمذهب مقاتل والمقاتلية ، فقد قام جهم بن صفوان بوضع مذهبه المترد دأ على مقاتل بن سليمان ومذهبه المشبه المجهم . وأهم ما اشتهر به مقاتل بن سليمان إسرائيليات مثل « إذا كان يوم القيامة ينادى مناد : أين حبيب الله ؟ فينتحلي صفوف الملائكة حتى يجلسه معه على العرش حتى يحس كفه » وحديث « المقام المحمود » « إني لقائم المقام المحمود : قيل وما المقام المحمود ؟ قال : ذلك يوم يتزل الله تبارك وتعالى على كرسية يسط (أى الكرسي) كما يسط الرجل الحديد من تضايقه ، وهو كسعة ما بين السموات والأرض »^(٣) وقد فسره تفسيراً مادياً كما قلنا . ومن الواضح أن مقاتل بن سليمان تأثر في تفسيره لهذا الحديث بالمزدكية ، فإن المزدكية تؤمن بأن الله جالس على كرسية في العالم الآخر على هيئة جلوس الملك خسرو في العالم الأسفل . فصدر مقاتل بن سليمان إذن في قوله بالمقام المحمود مصدر ثوى . وكان لمجاهد بن جبر الحديث الأثر الكبير في نشر حديث المقام المحمود الذى أثر أكبر الأثر في الحشوية والمشبهة . ملأ مقاتل تفسيره بهذه الأحاديث الواهية الضعيفة . وأعلن خلالها دعوته في التشبيه ووقف جهم له بالمرصاد يطبق منهج الدراية على كل ما يصل إليه من أحاديث ، فأفكرها ..

وقد أدرج الأشعرى مقاتل بن سليمان في المرتبة فيذكر أن مقاتل بن سليمان يذهب إلى أن الإيمان يحيط عقاب الناس لأنه أوزن منه ، وأن الله لا يطب موحداً^(٤) ، ويذهب الشهرستاني إلى نفس الشيء ، فيضع مقاتلا في قائمة المرتبة ، ويذكر أنه كان يقول « إن العصية لا تضر صاحب التوحيد والإيمان ، وأنه لا يدخل النار مؤمن »^(٥) ، بل إنه كان يذهب إلى أن الإيمان

(١) اللبى : ميزان الاعتدال ج ٣ ص ١٩٦ وابن خلكان : وفیات ج ٢ ص ٦٥٧ .

(٢) اللبى : ميزان الاعتدال ج ٢ ص ١٩٦ .

(٣) اللبى : الرد ص ١٠٠ .

(٤) الأشعرى : مقالات ج ٢ ص ١٥١ .

(٥) الشهرستاني : اللبى ج ٤ ص ٢٢٨ .

قول فقط ، قول مجرد ، والمتفق يرى . . ومن العجب أن الكرامية المجسمة ستأخذ بهذا الرأي فيما بعد .

ويسدو أن مقاتلا جمع بين الإرجاء والتشبيه والتجسيم . وقد أفاضت المصادر في هذا : فالقلمي يرى أن مقاتل بن سليمان زعم أن الله جسم من الأجسام - لحم ودم ، وأنه سبعة أشبار يشبر نفسه^(١) وفي موضع آخر يقول : إنه على صورة لحم ودم^(٢) . ويقول الأشعري إن مقاتل بن سليمان يقرر أن الله جسم ، وأن له جثة ، وأنه على صورة الإنسان ، لحم ودم وشعر وعظم ، له جوارح وأعضاء من يد ورجل ورأس وعينين ، مصمت ، وهو مع هذا لا يشبه غيره ولا غيره يشبهه ، ويرى أن داود الجواربي (الشيبي) وأصحابه يذهبون إلى نفس الرأي ، غير أنهم يقولون : « إن الله أجوف من فيه إلى صدره ، ومصمت ما سوى ذلك له » ، ويردد الأشعري هذا في نص آخر وينسب الرأي المجسم المشبه إلى الاثنين أيضا ، داود الجواربي ومقاتل بن سليمان ، وهذا يدل على أن التشبيه والتجسيم تشارك فيه مشبهة الحشوية والشيعة الحشوية المجسمة . يقول الأشعري إن داود الجواربي ومقاتل بن سليمان يذهبان إلى أن الله جسم وأنه جثة على صورة الإنسان . . لحم ودم وشعر وعظم له جوارح وأعضاء من يد ورجل ولسان ورأس وعينين . ثم يؤكد الأشعري ما ذهب إليه في النص الأول من أن داود الجواربي ومقاتل بن سليمان يذهبان إلى أنه تعالى « مع هذا لا يشبه غيره ولا يشبهه غيره » . ثم يفسر أقوال الجواربي حيث كان يقول : أجوف من فيه إلى صدره ، ومصمت ما سوى ذلك - ذلك - بأن كثيرين من الناس يقولون هو مصمت ، ويثابرون قول الله « الصمد » أنه المصمت الذي ليس بأجوف^(٣) ويذهب التهاني أيضا إلى أن المقاتلية هم المجسمة ، وهم يقولون إن الله جسم حقيقة ، وهو مركب من لحم ودم ، ويعتبر المقاتلية سلف الكرامية^(٤) غير أن التهاني - في موضع آخر - يعتبر مشبهة الحشوية كضر وكهمس والمجسمي هم سلف الكرامية ولا يذكر المقاتلية ، ويقرر أن مشبهة الحشوية هؤلاء قالوا إنه جسم لا كالأجسام ، وهو مركب من لحم ودم لا كاللحم والدماء ، وله الأعضاء والجوارح ، وتجزز عليه الملازمة والمصافحة والمعاقة للمخلصين^(٥) . ولا شك أن هؤلاء جميعا كانوا سلف الكرامية .

ويجزز القول في مقاتل بن سليمان إنه كان مشبهاً ومجسماً^(٦) . وقد احتفظ لنا التاريخ بقطع

(١) للقلمي : إليه والتأريخ ج ٥ ص ١٤١ .

(٢) نفس المصدر ج ١ ص ٨٥ .

(٣) الأشعري : مقالات ج ١ ص ١٥٣ .

(٤) الأشعري : مقالات ج ١ ص ٢٠٩ .

(٥) التهاني : كشف ... ج ١ ص ٢٦١ .

(٦) نفس المصدر : ج ٢ ص ٨٠٥ .

من تفسيره ثبت تمام الإثبات تشبيهه وتجميعه^(١) ولا شك أن مضر وكهمس وأحمد اللججى قد سبقوه أو عاصروه في اعتناق التشبيه ، ولكن الملعب يرد إليه وينسب إليه في الأكثر .

كانت المقاتلة مدروسة تفسير كبرى برعت بلا شك في التفسير ، وقد كان التفسير فنا جليداً ، ومحالاً للأخذ من مختلف الثقافات . ويدعو أن مقاتلاً كان على معرفة دقيقة بكل ما حوله من تراث ، فأخذ ما يوافقه ، فأنثر بالديصانية والمزكية ، كما تأثر بالاسرائيليات والمسيحيات ، وضمن كل هذا تفسيره . وهنا نتساءل هل كان تجميعه فلسفياً استند على رأى فلسفى ؟ أو بمعنى أدق هل تأثر مقاتل بالرواقية ، وهى أيضاً تقول إن الوجود جسم ، وأن الله جسم ؟ إننا نعلم أن الرواقية كانت منتشرة في الفلسفيات النثوية وبخاصة الديصانية ، فهل وصلت إلى أعماق تفسير مقاتل خلال الديصانية أو المزكية ؟ من المفضل أن هذا قد حدث ، ومن المحتمل أن الرجل قد وصل إلى التجميع خلال تفسير قرأتى بحث ، مستنداً على الثقافة العامة المنتشرة في خراسان إبان ذلك الوقت وهو يفسر العرشية والكروية ، وأن الله استوى على العرش استواءً مادياً واستقر عليه استقراراً محسوساً ، أى أنه اقتنع بفكرة التجميع وفكرة التشبيه من المجال الفلسفى ، كما فعل أبو المليلح العلاف حين اقتنع بفكرة الجزء الذى لا يتجزأ من نسق الفلسفة العام وأغنى عليه ملهه الإسلامى . هل فعل مقاتل بن سليمان هذا ؟ إن المسألة معقدة حتى تصل إلى أيدينا مصادر أكثر .

ازدهرت مدروسة مقاتل بن سليمان . . كانت تمر عن الله تعبيراً مادياً مدروساً وراه كائناتاً مادياً إنسانياً عالياً ، وكان هذا يكتفى لجلب الدعاء والجمهور الذى استهوته فكرة جسمية الله وعلم بعلمه عن البشر ، وعلم مليته . لقد كانت الجهمية والمعتزلة تجرده من كل إثبات وتجمعه « وهماً » ، فجاء مقاتل بن سليمان أو سبق مقاتل بن سليمان الجهمية في وضع إطار معين لله ، فأثبت له كل شيء ، وجعله « صنماً » ، وهذا ما جعل أهل السنة والجماعة من الأشاعرة يغيضون مقاتلاً ويغيضون التشبيه والتجميع بغضهم أو أكثر للمعتزلة رواد التنزيه المطلق .

وازدهرت المقاتلية في مدروسة المحدثين ، وظهر رجال من أعظمهم ، من أمثال أبى عاصم خشيش بن أصرم (المتوفى عام ٢٥٤هـ) ، وقد كتب كتابه « الاستقامة » مدعياً لآراء المعتزلية . وقد استند الملطى في كتابه التنبيه على كتاب الاستقامة . ويرى الكثرى أن خشيشاً « ممن سطع نجمه بعد رفع الحجة في فتنة القول بخلق القرآن عند تهريب المتوكل العباسى الفلة » . ويحترق خشيشاً من التفات في الرواية ، ولكنه قليل الباع يتخبط في مسائل الدروية ، وقد أداه هذا

(١) محمد بن زاهد الكثرى : مقالة التنبيه ص ٧ وانظر الملطى : التنبيه : ٧٢ ، ٨٠ .

إلى أنه كان يفوه « بما يتبذه البرهان الصحيح ، غير ساكت عما لا يعنيه » وكذلك يقف هؤلاء عند النصوص الهامة في مسائل المقات ، بل تورطوا أشد التورط في قبول حشو أدنى بهم إلى التشبيه والتجسيم (١) .

وقد أورد الملطى خلاصة طيبة لكتاب الاستقامة ثبت تماماً أن خشيشاً مشبه مجسم (٢) . وسنورد مناقشات خشيش بلهم والجهمية حول العرشية والكرسية فلا محل لتكرارها هنا . ويحمل القول إن خشيشاً من المقاتلية البحتة وأنه استند أيضاً على حليث المقام المحمود المشهور : « قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : إني لقائم المقام المحمود ، قيل وما المقام المحمود ؟ . قال : ذلك يوم ينزل الله عز وجل على كرسية يسطحها يسطح الرجل الجليل من تضايقه ، وهو كسمة ما بين السماء والأرض » . . . هذا الحديث الذي أنكره المعتزلة ، كما أنكره أهل السنة والجماعة واعتبروه مجرد تخليط وحشو . ومن المؤكد أن الحديث موضوع . ويهاجم الكوثري الحديث المشهور مجاهد بن جبر المكي قوله أيضاً بالمقام المحمود ، أما تفسيره الحقيقي المتواتر عند أهل السنة والجماعة : أنه الشفاعة الكبرى (٣) .

وجاء الملطى (المتوفى عام ٣٧٧هـ) وسقط في الحشو والتشبيه ، وكتابه « التنبيه والرد على أهل الأهواء والبلدع » يستند على محمد بن عكاشة وهو أحد الرواة الحشوية ، وعلى خشيش بن أمرم ، ثم على مقاتل . ولكن كان للملطى الفضل أن حفظ لنا وثائق هذا الانحياز الهام في التراث الفلسفي الإسلامي .

وفي القرن الرابع الهجري ظهرت حركة حشو وتشبيه كبرى ، ما لبثت أن وهت التشبيه باسمها ، وعرفت هذه الحركة باسم البريهارية ، نسبة إلى محدث مشهور هو بحر محمد بن الحسن ابن كوثري بن علي البريهاري ، ويرى السمعاني أن البريهاري كان له أصل صحيح وسامع صحيح ، وأصل رديء وسامع رديء ، يحدث هذا وبذلك ، فأفسله (٤) . وقد انتهت البريهارية أيضاً إلى التشبيه ، يقول القاسمي : أما البريهارية فلأنهم يجهلون بالتشبيه والمكان ، ويرون الحكم بالمخاطر ويخفون من مخالفتهم ويتمسكون بمحدث المقام المحمود (٥) .

إلى أين ينتهي هذا التشبيه والتجسيم ، وإلى أي النتائج سيؤدي في محيط الحياة الإسلامية الفكرية ؟ لقد لاحظنا من قبل ما ذكره الشهرستاني من أنه أدى فعلاً إلى فكرة الحلول ، بل

(١) الكوثري : مقالة تنبيه . ص ٦٠٥ .

(٢) للملطي : التنبيه ص ٩٦ ، ٩٧ ، ١٠٠ ، ١٠٥ ، ١١٣ ، ١٣٩ ، ١٤٨ .

(٣) الكوثري : مقالة رد الفترى ص ١٤ .

(٤) السمعاني : الأنساب وريقة ١٧ وقد عثر على هذا النص تلميذي عبده الراجسي ، ويحكم السمعاني من أصل كلمة البريهاري فليرجع إليه .

(٥) القاسمي : البدء والتاريخ ج ٥ ص ١٥٠ .

لأنه ينسب الحلول صراحة إلى مفر وكهمس وأحمد المجيمي . ويرى أنهم انتهوا إلى حد الاتحاد الحضي (١) ، ثم يقرر أن « من المشبهة من مال إلى مذهب الحللية وقال يجوز أن يظهر الله تعالى بصورة شخص » (٢) .

وسرعان ما ظهرت فرقة الحلمانية .. أثراً من آثار المشبهة . وتنسب الفرقة إلى أبي حلمان الدمشقي ، وكان من أصل فارسي ، نشأ بجلب ثم أظهر دعوته بدمشق فنسب إليها ، وقد ذكره صاحب اللمع ودعاه بأبي حلمان الصوفي (٣) . وكان أبو حلمان الدمشقي ينادى بحلول الله في الأشخاص الحسنة ، وكان هو وأصحابه إذا رأوا صورة حسنة ، سجدوا لها ، متوهمين أن الله حل فيها . وكانوا يستلذون على جواز حلول الله في الأجساد بقول الله تعالى للملائكة في آدم : « فإذا سويته وفضحت فيه من روعي فقولا له ساجدين » ، وأن الله إنما أمر الملائكة بالسجود لآدم لأنه حل فيه ، ولذلك كان في أحسن تقويم والله يقول : « ولقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم » (٤) كما ذكرهم أيضاً ابن الجوزي في تليس إيليس ، بل ذكر أن هؤلاء الحلولية انتشروا أيضاً في العراق ، يقول : حكى قوم من المشبهة بأنهم يميزون رؤية الله بالأبصار في الدنيا ، وأنهم لا ينكرون أن يكون بعض من تلقاهم في السكك ، وإن قوماً يميزون مع ذلك مصافحته وملازمة وملامسته ، أو يدعون أنهم يزورونه ويؤروهم ، وهم يسمون بالعراق أصحاب الباطن وأصحاب الواس وأصحاب الخطرات (٥) .

ثم ظهر الحسين بن منصور الحلاج (قتل عام ٣٠٩) ولنا في مجال التكلم عنه وعن فلسفته الصوفية ، ولكنه هو أيضاً أعلن الحلول وظهور الله في صورة الآكل والشارب « وقد اختلف الصوفية فيه ، كما اختلف الفقهاء ، ولكن جمع المتكلمين جميعاً على تكفيره ، اللهم إلا طائفة كبرى حشوية ومشبهة من الحنابلة ثم فريق من السالية قد قبلوه ، يقول البغدادي « وقوله قوم من متكلمي السالية بالصرة ونسبوه إلى حقائق معاني الصوفية . ولعل هذا يفسر تصعب السالية له من ناحية والحنابلة من ناحية أخرى في بغداد وقيامهم بالشغب . فن هم هؤلاء السالية المشبهة » ؟ .

(١) الشيرازي : اللال ج ١ ص ١٤٩ .

(٢) نفس المصدر ج ١ ص ١٥٨ .

(٣) الطوسي أبونصر السراج ص ٣٦٢ .

(٤) البغدادي : الفرق ص ١٥٤ ، ١٥٦ ، ١٥٧ . وانظر أيضاً البغدادي : أصول الدين

ص ٧٧ ، ٣٢٢ .

(٥) ابن الجوزي : تليس إيليس ص ١٧٣ .

تنسب هذه الطائفة إلى أبي عبد الله محمد بن حمد بن سالم البصري (المتوفى عام ٢٩٧هـ - ٩٠٩م) ولحقه ابنه أبي الحسن أحمد بن محمد بن أحمد بن سالم (المتوفى عام سنة ٣٦٠هـ - ٩٧٠م) تلميذ الأب علي سهل بن عبد الله التستري (المتوفى عام ٢٨٣هـ - ٩٩٦م) (١) كما كان الابن صديقاً لابن جهماد المفسر المشهور. وقد كانت السالمية بمذهبها الأصولي والتصوفي ذات أثر كبير في العالم الإسلامي، كانوا متكلمة وزهاداً مالكية واعتنق مذهبهم أبو طالب المكي (المتوفى عام ٣٨٦هـ - ٩٩٠م) صاحب قوت القلوب والمتصوف السني المشهور ذو الأثر الكبير في مجرى التصوف. ويرى ابن الجوزي أن أبا طالب المكي دخل البصرة بعد وفاة أبي الحسن بن سالم، فأنتمى إلى مقالته، ثم بقضاء، وأخذ ينشر فيها آراء السالمية (٢). وأبو طالب المكي نفسه يقول إنه كان «الشيخ أبي الحسن بن سالم رحمه الله تعالى من هذا الطريق مشاهدات ومطالعات وسياحات في الغيوب، وجريان في الأنحريات، وانقلبت له الأعيان وظهر له العيان، وطوى له المكان، ورأى ألف ولي لله تعالى، وحمل على كل واحد علماء» (٣).

أما عقائد السالمية فأهمها: الخلق المستمر. فالله خالق في كل آن، يفعل في كل حركة وسكون، وفعله القديم يحمله متجلياً في كل مكان - وعلى الأخص على لسان كل تال للقرآن، ويتجلى الله في صورة إنسانية بحيث يراه الخلق حيانياً في الآخرة. يتجلى في صورة «محمدي»، كما أنه «محمدي»، كما أنه يتجلى في الدنيا حيانياً لأوليائه (٤). وبهذا أذاع السالمية بين الصوفية القول بتجلى الله في الصور. كما أن الله مشيئة قديمة وإرادات غير حادثة تقع بها معصيات من غير أن يأمرهم بها أو يريدها منهم.

والشيطان - أخيراً - بطيع الله ويخضع له. وقد دعا هذا السالمية إلى التفرق بين الأمر والإرادة، وقد كان هذا من تعاليم سهل بن عبد الله التستري. ويقدم لنا أبو طالب المكي هذا النص الخطير: «وقد فرق عالمنا بين الأمر والإرادة فرقاً لطيفاً: فحدثني بعض أصحابنا أنه سئل عن قول الله عز وجل لا أمر لإليس بالسجود لآدم أراد منه ذلك أم لا؟ فقال: أرادته ولم يرده. يعني أرادته شرعاً وإظهاراً وعليه إيجاباً، ولم يرده منه وقوعاً ولا كوناً، إذ لا يكون إلا ما أراد الله تعالى، إذ لو أراد كونه لكان، ولو أراد فعله لوقع بقوله تعالى: إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون، فلما لم يكن، علمت أنه لم يرده. فقد كان الأمران معا: إرادته بالتكليف والتعبد، وإرادته بأن لا يسجد، فلم يقل أن يتجمع من أن لا يسجد كما لم يقدر أن يتجمع من أن يؤمن. فكل ذلك القول في نبيه لآدم عن أكل الشجرة إنه أراد الأكل منه ولم

(١) السلمي: طبقات الصوفية (تحقيق الأستاذ شريه) ص ٢٠٨، ص ٤١٤ - ٤١٦.

(٢) ابن الجوزي: تليس إيليس ص ١٦٤ وطبقات الشرقي ص ٩٩.

(٣) أبو طالب المكي: قوت القلوب ج ٢ ص ١٥٢.

(٤) ابن الجوزي تليس إيليس ص ١٦٤ والبهائي: تفرق ص ١٥٨.

يرده له ، أى أرادته نوعاً وكوناً لأنه قد وجد وكان كقولهم : إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون ، فلما كان علمت أنه أرادته . ولم يرده شرعاً ولا أمراً لأنه لم يأمره به ولا شرعه له ، فقد كان الأمران جميعاً : إرادته أن يكون العبد مكلفاً مأموراً ، وإرادته الأكل منه لأنه قد كان ، وكذلك القول فى كل ما أمر به وأرادته ، إنه أراد الأمر والشيء لم ، ليكونوا مكلفين متبدين ، ولم يرده ممن لم يكن منه الانتباه والانتها ، لأنه قال تعالى إنما أمرنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون ، فأنخير أنه إذا أراد شيئاً كونه ، أنه إذا كون شيئاً فقد أرادته بدلالة كونه ، فلما لم يكن الأمر من العاصين علمنا أنه لم يرده ، إذ لو أراد لكان .

لقد نقلت هذا النص الطويل لأثبت أن فى السالية نشأة فكرة تعذيب الشيطان . إن الله أمره بالسجود ، وأراد منه المصيبة ، إذ لو لم يرده لم يكن فصار كون الشيء دليلاً على إرادته ، فكان لكل مأمورين متبين ، ولم يقع الفعل من الكل لأنه لم يرد وقوعه ، إذ لو أراد لكان . وهذا أصل الاجتلاء وإرادة ظهور البلاء : يأمر الله بالشيء ويريد كونه ضده وقد أراد الأمر به فحسب ، ونهى عن الشيء ويريد كونه .

بل ينقل إلينا أبو طالب المكي : « وقد كان عالمنا أبو الحسن يتكلم فى علم الأمر والخبر ، وفى الابتلاء والقهقر بجمان لا يمتدئ إليها اليوم ولا يسأل عنها أحد : أى يظهر الأمر بالترك ، ويظهر التمسك بالفعل ، ويظهر الاهتمام لوقوع البلاء ، وقهر الجوارح بالجبر على إرادته للاجتلاء ^(١) . إذن كانت السالية هى الممارسة التى وضعت فكرة الأمر والإرادة والاختلاف بين الاثنين ، ونهى عليها الحلاج فكرته فى تمجيد إبليس حين رفض السجود .. كان يعصى الأمر ، ويتخذ المشية أو الإرادة ، وأعلن السالية تبعاً لذلك أن نهاية الشيطان إلى الطاعة والانقياد .

وبقية حقايد السالية هى أن العمل بالشرع يتحقق بتكليف أرادته ، والأتباع أفضل من الأولياء والحكمة والنقل سواء لا تميز بينهما . ومع أن السالية هاجموا أبا يزيد البسطامى لقوله « سبحانه سبحانه ^(٢) إلا أنهم نادوا بالائحاد ، وأعلنوا أن الائحاد المصطفى إنما يتم بأن يدرك المراد ذاته متطابقة مع الإنية الإلهية كما قدر له أولاً وهذا هو سر الربوبية . وقد سقطت السالية فى الائحاد - نتيجة محنة للمعهم المشيه . ولذلك نراهم يعذبون الحلاج ، مع أنهم أدانوه ، لأنه باح بأسرار الله ، فوجب عليه العقاب .

ولقد وجدت فكرة السالية فى موقف الحلاج أعظم قبول لدى معظم دوائر الصوفية المعتدلة ، فتراهم يتابعون السالية فى أن الحلاج أنشطاً قطع حين باح ، ولذلك حتى على سيف الشرع

(١) أبو طالب المكي : توث القلوب ج ١ ص ٢٦٠ ، ٢٦١ .

(٢) الطوسي : اللع ص ٤٧٢ .

أن يتناوله ، وهكذا انتهى منظر التشبيه إلى نتيجة محتمة لا فكاك منها ، وهي الحلول أو الاتحاد . ويرى ما سينيون أن عقائد السالية حفظت لنا خلال أبي طالب المكي في كتابه وقوت القلوب ، . كذلك لدى متافه ومعارضه أبي السراج الطوسي (المتوفى عام ٣٧٧ هـ - ٩٨٧ م) في كتابه الجمع . كما أن الكثير من آراء السالية حفظت لنا في كتب بعض الحنابلة من أعداء السالية وعلى الخصوص كتاب للمحمد بن أصول الدين لأبي يعلى بن القراء (المتوفى عام ٤٥٨ هـ - ١٠٦٦ م) ، وقد أحصى أبو يعلى في كتابه ست عشرة مسألة للسالية عشرة منها استمدتها من كتاب الغنية المنسوب لعبدالقادر الجيلاني وقد هاجم كثيرون من الحنابلة كابن القراء وابن الجوزي وابن تيمية عقائد السالية ، كما هاجمها الحلّاج والأشعري ، وابن خفيف . ولكن السالية - وقد كانت هي والكرامية هم من المتكلمين القلائل الذين آمنوا بحجة بعث خاصة للنفس بين الموت واليوم الآخر : كانت مصدر إلهام لعدد كبير من صوفية أهل السنة وكان الصوفية - مبتدئين بأبي بكر الواسطي - يتجهون إليها ويستلهمونها ، كما أن الغزالي كتب إحياء علوم الدين في الفترة الثانية من حياته مستلهماً قوت القلوب ، وقوت القلوب سلمى بحث . وأثرت السالية في المدرسة الباطنية شبه الإسماعيلية بالأندلس - مبتدأة من ابن بروجان (المتوفى عام ٨٣٦ هـ - ١١٤١ م) وارة بابن قسي وابن عربي . ويقرر ابن تيمية أن كثيراً من آراء محيي الدين بن عربي في رحلة الوجود انخلت لها صيغاً سالية ، ثم إن كثيراً من آراء السالية حفظت في عقائد الشاذلية^(١) .

وما لبث التجسيم أن أبع وزدهر ، وفي أوجه ، لدى طائفة عرفت في تاريخ الفكر الإسلامي باسم الكرامية ، نسبة إلى مؤسسها الأول محمد بن كرام . ولأهمية هذه الفرقة سنفرد لها الفصل التالي .

(١) ملهينين : دائرة للمعارف الإسلامية عن السالية .

الفصل الثاني

الكرامية

تنسب الكرامية إلى اسم مؤسسها محمد بن كرام^(١) (المتوفى عام ٥٢٥٥هـ - ٨٦١م) . ولد بسجستان ، ثم انتقل حين شب عوده إلى خراسان حيث تعلم بها . ومن هذا نرى أن نشأته كانت في موطن الحشوية والمشيبة .. أرض مقاتل بن سليمان القديمة . وقد اشتهرت خراسان بالوضع ، كما اشتهرت بأنها ملتقى للمذاهب الفتنوية القديمة . وقام محمد بن كرام برحلات كثيرة أهمها رحلته إلى مكة حيث جاور بها خمس سنوات ، وانتهت رحلته ، وقد تحمل فيها العناء الكثير - من سجن وإبعاد - إلى بيت القلنس حيث عاش أيامه الأخيرة ، ومات فيه . وقد بشر محمد بن كرام بجانب مذهبه في التجسيم ، بروح الزهد والتسك ، فكانت مدرسته مدرسة زهد بلا شك . . وإن كانت قد ملأت الدنيا ضجيجاً إذ قلمت إلى العالم الإسلامي مذهباً فلسفياً ، لا يتفق في أصوله وجزئياته مع عقيدة أهل السنة والجماعة ، بل لا يتفق مع عقائد فرق المسلمين الأخرى من شيعة ومعتزلة ، ولكن المذهب عاش - في عهد مؤسسه - في قلوب الألواف من البشر . وتناوله القرون من بعده ، إما قبولاً أو إنكاراً . ثم إنه ما زال يعيش حتى الآن في دوائر سلف المتأخرين - الحنابلة . . وهم يعدون بالملايين في عالمنا المعاصر الآن . وقد وصف الشهرستاني حقيقة محمد بن كرام - من وجهة نظر الأشاعرة - قال : «وبغ رجل متنمس بالزهد من سجستان يقال له أبو عبد الله بن كرام، قليل العلم، قد قمش من كل مذهب ضمتاً، وأثبت في كتابه، ووروجه على أغنام غزاة وغور وصاد بلاد خراسان، فانتظم تاموسه وصار ذلك مذهباً ، وقد نصره محمود سبكتكين السلطان ، وصب البلاه على أصحاب الحديث والشيعة من جهتهم ، وهو أقرب مذهب إلى مذهب الخوارج . وهم مجسمة ، حاشا محمد ابن المصيص ، فإنه مقارب^(٢) . » ومن العجب أن يهاجم الشهرستاني ابن كرام بهذا الشكل القاسي - وقد تمود أن يقدم إلينا المذاهب في صيغة مادية . وهذا يدل على ما كان يراه في الكرامية من خطر عنيف على عقيدة أهل السنة والجماعة . ومن المؤكد أن التجسيم أقرب إلى

(١) قامت تلميذتي المذكورة سهر غنار المدرسة بكلية البنات الإسلامية بكتابة بحثها في اللاجسير تحت إشراف : من الكرامية وفلسفتهم . وقد ناقش البحث وهو عرض رائع لأصول الكرامية مستند على خطوط كثيرة . ثم طبع البحث منذ ستين .

(٢) الشهرستاني للملل ، ج ١ ص ٤١ - ٤٢ .

فهم الفكرة من التزيه ، وأن يجد صدى لدى الجمهور الأعظم من الناس ، وكان على أهل السنة والجماعة - الأئمة - أن يقفوا دونه التلاعب بمقائد الجمهور وأن يكونوا هم الحفاظ عليه ، فهاجم الشهرستاني - على غير عادته - محمد بن كرام أعنف هجوم ، وإن كنا نجد أنه قد ضمن في خلال هجومه هذا عقائد الكرامية بوضوح نادر . . . فحمد بن كرام كان زاهداً أقرب إلى الصوفية ، ونحن نعلم من مصادر أخرى أنه أقام رباطاً في ثغور الشام ، كما أقام آخرى في دمشق ، وأنه جمع أرذل ما في الملذات : فهذا هو الحشو ، وأن صديق ابن كرام وحاميه محمود بن سيكتكين قد نصره ، فهذا حق ، وخلال بن كرام قاوم ابن سيكتكين أصحاب الحديث أشد مقاومة وأنزل بهم سخطه ، وكذلك فعل بالشيعية . ثم إن الكرامية مجسمة كما يذكر الشهرستاني . أما أنهم أقرب إلى الحلولج فيتضح هذا من ملهيم : الإيمان بالنبي من غير دليل أما أن محمد بن المصم مقارب ، فيثبت إجماع من أهل السنة أنه اقرب من ملهيم ، وأن الاختلاف بينه وبينهم كان اختلافاً أقرب إلى الفظية .

وأما البغدادى - وهو ذو مزاج حاد نجاه الفرق من غير أهل السنة - فقد هاجم ابن كرام هجوماً عنيفاً ، غير أنه أمدنا بفقرات هامة من أهم كتاب لابن كرام وهو كتاب عذاب القبر (١) بل إنه يذكر بعض عناوين أبواب الكتاب « باب كيفوفية الله » و « باب في حيثوفية الله » (٢) ، كما أنه أيضاً يضم إلى قائمة أسماء الكرامية الكبار اسم أحد أئمتهم ، وهو إبراهيم بن مهاجر ، ويذكر أنه قابله وناظره في مجلس ناصر الدولة أبي الحسن محمد بن إبراهيم سيجمور عام ٢٧٠هـ ، وأنه قطعه . وبهذا يضم إلى أفرادها الكبار ابن كرام وابن المصم وإسحاق بن عمار وابن القلوة ، هذه الشخصية غير المعروفة والتي يعتبرها أكبر شخصية كرامية في عصرها (٣) .

آراء الكرامية الجسمية :

أعلن محمد بن كرام ، والكرامية من بعده جميعاً أن الله جسم (٤) ، ولكنهم يقولون جميعاً إنه جسم لا كالأجسام . ولكن كيف انتهى محمد بن كرام إلى الجسمية ؟ يرى الشهرستاني أن ابن كرام بدأ صفاتياً ، ثم خلا في إثبات الصفات حتى انتهى فيها إلى التشبيه والتجسيم . ومن الواضح أن أول ما فجا ابن كرام هو أنه آمن بالعرشية والجسمية ، فإلهه عنده مستقر على

(١) البغدادى : الفرق بين الفرق ص ١٣١ والشهرستاني : اللال : ج ١ ص ١٥٩ .

(٢) نفس المصدر ص ١٣٤ .

(٣) البغدادى : الفرق ص ١٣٧ .

(٤) للمفسر : البه والتاريخ ج ٥ ص ٤١ .

العرش ، وأنه بجهة فوق ذاتاً ، ولا يمكن هذا إلا الجسم . ولكن هل هذا هو حقاً منطق ابن كرام ؟ أم أنه نظر للأمر نظرة فلسفية خالصة ليس فيها تشبيه على الإطلاق ؟ .

يقدم لنا كل من الشهرستاني والبغدادي هذه الفقرة المأمة من كتاب عذاب القبر لابن كرام : « إن الله أحلى اللات ، أحلى الجوهر » ومن الواضح أن الجوهر هنا - وقد أطلقه ابن كرام على الله - يعنى اللات . فالله أحلى اللات وأحلى الجوهر ، فلاتية الله وجوهرية واحدة ، وهذه اللاتية الواحدة وهذه الجوهرية الواحدة هي جسم ، وجسم لا كالأجسام . فالله هو الجسم - في ذاته وفي جوهره الواحد أو الوحيد ، وما عدا الله وما سواه فليس جسماً على الإطلاق . والجسم هو الموجود ، وهو القائم بنفسه أو بملأته ، أو بمعنى أدق لقد آمن ابن كرام بأن هناك جسماً ولا جسم ، وجوداً ولا وجود ، أو بأن هناك جسماً وملاً . وكان لا بد أن يدرج الله تحت أحد هذين القسمين ، فاعتبر الله جسماً والموجودات لا أجسام بل أفعال .

وإبن كرام هنا واثق واضح ، وهو يقع ببساطة في ملعب أحادية المادة ، أو هو يضع المقدمات الأولى للمذهب من ملعب وحدة الوجود ، الذي نراه فيما بعد على أفضح صورة لدى مدرسة محي الدين بن عربي . وهنا يمكننا أن نقول : إن ابن كرام كان يضع - وهو يشترك في هذا مع هشام بن الحكم - أساس وحدة الوجود المادية الرواقية : أن الوجود جسم واحد ، هو الله ، وأن ما عداه ليس سوى أفعال أو أعراض .

وقد تنبه الرازي في الأربعين إلى هذا^(١) فذكر أنه إذا كان الله جسماً غير متناه فإن ذات الله تكون بحيث لا يخلو عنها مكان ولا جهة ، فتكون ذات الله غالبة لما في هذا العالم من مخادرات ونجاسات . ولكن الرازي لم يتنبه إلى أن رأيهم هذا يؤدي إلى وحدة الوجود الصارخة ، بل انتقل مناقشاً الرأي الآخر الذي يقرره بعض الكرامية : أن الله جسم متناه من جميع الجهات ، وهو لا يعنينا الآن .

إنما يسترعى أنظارنا أن الكرامية نفسها قد أحست بأن مذهبها يؤدي إلى وحدة الوجود وحلول الله في العالم ، فحاولت أن تنكره ما وصحها الإنكار . ولذلك قالت بأن الله في جهة ، وهذا ما يميزه عن العالم . ولكنها تناست المقدمة الأولى بأن الله - سواء أكان في جهة أم لم يكن - هو الجسم الوحيد ، والوجود الوحيد .

وإذا كان الله جسماً ، فإنه في مكان ، وهذا المكان هو العرش ، وهو عليه استقراراً ، وإنه بجهة فوق ذاتاً^(٢) . أما عظمة العرش فهي من الصفحة العليا . ويتقل البغدادي نص عبارة

(١) الرازي : كتاب الأربعين ص ١١٠ .

(٢) الشهرستاني ... ج ١ ص ١٥٩ .

ابن كرام في كتابه غلاب القبر : « إن الله تعالى محاسن لعرشه ، وإن العرش مكان له »^(١) . ثم يدل أصحابه بعده لفظ الماسة بلفظ الملافة منه للعرش . ويدل أن ألفاظ الماسة والانتقال والتحول والتزول أزوجت الكثيرين من الكرامية بعد مؤسسا ، فحاولوا التخلص من كل هذه التصورات ، فذهب البعض منهم إلى أنه على بعض أجزاء العرش ، وذهب البعض الآخر إلى أن العرش امتلاء به .. وأتى محمد بن الميهم وحاول أن يخلص المذهب من كثير من تصورات المعلم الأول للكرامية ، فذهب إلى أن بين الله وبين العرش بعداً لا يتناهى^(٢) ، « وأنه ذات موجود منفردة بنفسها عن سائر الموجودات . لا تحمل شيئاً حلول الأعراس ، ولا تمازج شيئاً ممازجة الأجسام ، بل هو مبين للمخوفين^(٣) » مبين لم بينونة أزلية ، وأنكر التحيز والمخاداة وأثبت القوية والمباينة^(٤) ، وإنه في جهة فوق بينه وبين العرش كما قلنا بعد لا يتناهى^(٥) .

وكانت مسألة النهاية مثاراً لاختلاف الكرامية ، فالبعض منهم يثبت له النهاية من ست جهات ، ومنهم من يثبت النهاية من جهة تحت . والبعض منهم أنكروها وقال هو عظيم . ثم اختلفوا في مفهوم العظيم : فذهب البعض إلى أن معنى عظمته « أنه مع وحدته على جميع أجزاء العرش ، والعرش تحت ، هو فوق كله ، على الوجه الذي هو فوق جزء منه » . وذهب البعض الآخر إلى أن معنى عظمته أنه يلاقى مع وحدته — من جهة واحدة أكثر من واحد ، وهو يلاقى جميع أجزاء العرش ، وهذا معنى العلي العظيم . وهنا تتبين لنا الاختلافات الشديدة بين فرق الكرامية أنفسهم حول حقيقة الاستقرار وحقيقة العرش ، وأيهما أكبر الله أم العرش . وقد أورد البغدادي والإسفرائيلي حجاج كل فريق من هذه الفرق من طوائف الكرامية^(٦) . . وهذا الاتجاه حشوي بحث .

وقد حاول البغدادي أن يحدد مصدر الكرامية في قولنا إن الله جسم له حد ونهاية من تحته ، والجهة التي يلاقى منها العرش ، فقال « وهذا شبيه بقول الثنوية إن مبدوهم الذي سموه نوراً يتناهى من الجهة التي يلاقى منها الظلام ، وإن لم يتناه من خمس جهات »^(٧) .
ونخلص من هذا كله أن الله — وبلغة الكرامية — كيفوة أى كيفاً ، هو الجسمية أو الجسم ،

(١) البغدادى : الفرق .. ص ١٣١ .

(٢) الشهرستاني : الملل والنحل ج ١ ص ١٦٠ .

(٣) ابن أبي الحديد ج ١ ص ٢٩١ .

(٤) الشهرستاني : الملل ج ١ ص ١٦٠ .

(٥) ابن أبي الحديد ج ١ ص ١٢٩ .

(٦) البغدادى : الفرق ص ١٣٢ ، الإسفرائيلي التجميع ص ١٠٠ .

(٧) الإسفرائيلي : التجميع ص ١٣١ .

وأن له حيثوية أى حيثاً أو مكاناً ، هو جهة أهل ، وأنه بهذا يخالف غيره من الموجودات ، ويأيناها .

ولكن هل يخالف الله ويأين للموجودات بكيثوفته وحيثيته؟ إن الأصل الثانى من أصول الكرامية يقضى هنا نقضاً تاماً ، وهذا الأصل هو قيام الحوادث بذات الله : فذهب ابن كرام والكرامية بعده إلى أن أقوال الله وإرادته وإدراكاته للمرييات وإدراكاته للمسموعات وملاقاته للصفحة العليا من العالم أعراض حادثة فيه ، وهو عمل لتلك الحوادث الحادثة فيه ^(١) . ويقول الشهرستانى إن الكرامية ترى أن ما يحدث فى ذات الله إنما يحدث فى ذاته بقدرته وما يحدث مباحثاً لذاته إنما بواسطة الإحداث . وألحق عبارة عن القول والإرادة « الإحداث هو الإيجاد والإعدام الواقعا فى ذاته بقدرته من الأقوال والإرادات » وألحق ما بآين ذاته من الجوهر والأعراض . « فيفرون بين الخلق والمخلوق ، والإيجاد والموجودات الموجد وكذلك بين الإعدام والمعلوم ، فالمخلوق إنما يقع بالخلق والخلق يقع فى ذاته بالقدره ، والمعلوم إنما يصير معلوماً بالإعدام الواقع فى ذاته بالقدره » فى ذاته حوادث كثيرة : الإخبار عن الأمور الماضية ، والكتب المنزلة على الرسل ، والقصص والوعد والوعيد والأحكام ، والتسمعات والتبصيرات — أى ما يجوز أن يسمع ويصير . فالإيجاد أو الإعدام هو القول والإرادة ^(٢) .

ويقرر لنا البغدادى والإسفرائىي المذهب تفسيراً أسهل وأوضح : إن قول الله للشيء « كن » خلق للمخلوق وإحداث للمحدث ، أى هنا قول وإرادة . ثم إن الكرامية تنكر وصف الأعراض الحادثة فى الله بأنها مخلوقة أو مفعولة أو محدثة . ويقرر أنه لا يحدث فى العالم جسم أو عرض إلا بعد حدوث أعراض كثيرة فى ذات الله : أولاً ، إرادته لحدوث ذلك الحادث . ثانياً ، قوله لتلك الحادث « كن » على الوجه الذى علم الله حدوثه عليه . ثالثاً ، رؤية تحدث فيه ، يرى بها ذلك الحادث ، وإن لم تحدث فيه الرؤية ، لم يره . رابعاً ، استماع يحدث فيه يسمع به ذلك الحادث . وإن لم يحدث فيه ذلك التسمع ، لم يسمعه . وكذلك تقرر الكرامية أنه لا يعلم فى العالم جسم أو عرض إلا بعد حدوث أعراض كثيرة فى الله : أولاً : إرادته لعمله . ثانياً : قوله لمن يريد عمله : كن معلوماً أو افن . فى الله إذن حوادث : إحداث ما يحدث وإعدام ما يعلم . « وذات الله لا تخلو فى المستقبل عن حلول الحوادث فيه ، وإن كان قد خلا منها فى الأول » ^(٣) .

وقد حاول كل من الإسفرائىي والبغدادى تبين المصدر الذى استمدت منه الكرامية هذا

(١) البغدادى : الفرق ص ١٢٢ .

(٢) الشهرستانى . الملل ج ١ ص ١٦٢ ، ١٦٣ .

(٣) البغدادى : الفرق ص ١٢٢ . ١٢٣ . والإسفرائىي التجميع ص ٦٧ .

الأصل ، فذهب الإسفرائيلي إلى أن الكرامية استمدت هذا الأصل من الميوس أى الثنوية ، ففى مذهب هؤلاء أن يزدان عند الثنوية يفكر فى نفسه : « أنه يجوز أن يظهر له منازع يتنازع فى ملكه ، فاهم لذلك ، فحدثت فى ذاته عفوة بسبب هذه الفكرة ، فخلق منها الشيطان » وصعت الكرامية هذه المقالة قبلنا عليها قولهم بملوث الحوادث فى ذات الله . ويرى الإسفرائيلي أنه يلزم الكرامية أن يجوزوا حلول الألم واللذة والشهوة والملوث والعجز فى ذات الله ، فإن من كان محلاً للحوادث لزمته حوادث الأجسام . وهذا تخريج بعيد الأصل لحوث الحوادث فى ذات الله .

أما اليفندائى - وهو يقرب من الحقيقة - فيقول فى نص رائع حقاً : « وهذا نظير قول أصحاب الميوس : أن الميوس كانت فى الأزل جوهرًا خالياً من الأعراض ، ثم حدثت الأعراض فيها وهى لا تخلو منها فى المستقبل »^(١) هذا هو مصدر الكرامية فعلاً . ولكن من هم هؤلاء أصحاب مذهب الميوس المطلقة . . . هيولى أفلاطون ، ونحن نعلم أن أفلاطون يقول بمادة قديمة مطلقة رخوة تحدث فيها الحوادث . فالكرامية هنا أفلاطونية بحتة ، تلاميذ أمعاء لأفلاطون مع تغييرات يحتملها عليهم من مذهبهم الدينى .

ومضى المذهب منسجماً مع الأفلاطونية . فيقرر أن « لكل موجود إيجاداً ولكل معلوم إعداماً » أو أن « إيجاداً واحداً يصلح لموجودين ، إذا كانا من جنس واحد ، وإذا اختلف الجنس تعدد الإيجاد » ، أو أن « تعدد القدرة تعدد الأجناس المحدثات » أو أنها تتعدد بتعدد أجناس الحوادث التى تحدث فى ذاته من الكاف والنون ، والإرادة والتسمع والتبصر . وهى خمسة أجناس « إذن كل شئ بالقدرة ، وله صور فى الذات الإلهية يخلق الله على مثالها . ولم ينهب أفلاطون إلى القول بأن الصور فى الذات الإلهية ، ولكنه يذهب إلى أنه أبدع الموجودات على مثال صور أو مثل فى علم الخلق .

ويختلف الكرامية فى تفسير السمع والبصر - وهما من الأجناس الخمسة التى ذكرناها : فالبعض منهم يذهب إلى أنهما القدرة على التسمع والتبصر ، والبعض الآخر يثبت لله السمع والبصر أولاً ، والتسمعات والتبصرات هى إضافة المذكرات إليهما . ولكنهم جميعاً أثبتوا لله مشيئة قديمة مطلقة بأصول المحدثات والحوادث التى تحدث فى ذاته . وإرادات حادثة تتلصق بتفاصيل المحدثات . ثم ذهبوا إلى أن هذه الحوادث لا توجب لله وصفاً ، أى أنهم أنكروا أنها صفات لله . - إنها تحدث فى ذاته ولا يصير بها قاتلاً ولا مريداً ولا سمياً ولا بصيراً . ولا يصير بخلق هذه الحوادث محدثاً ولا خالقاً : إذن كيف نصفه ١ ؟ إنما هو قاتل بمائلته ، وخالق بمخالفته ، وصيد بإرادته وذلك كما يقول الشهرستاني - قدرته على هذه الأشياء »^(٢) .

(١) اليفندائى : الفرق ص ١٢٢ .

(٢) الشهرستاني : للال ج ١ ص ١٦٤ .

ويفسر البهناضى فكرة الكرامية عن الصفات بأن ابن كرام والكرامية يرون أن لله الصفات القديمة : « إن الله تعالى لم يزل موصوفاً بأسمائه المشتقة من أفعاله » ، ولكن يستحيل وجود الأفعال فى الأزل . إنه لم يزل خالقاً وازناً منمناً من غير وجود خلق وورق ونعمة منه فى الأزل . وهنا يصفون مع أهل السنة والجماعة ، فهو لم يزل خالقاً بخالقية فيه ، وازناً بوازنية فيه ، وخالقته قدرته على الخلق ، ورازقته قدرته على الرزق ، والقدرة قديمة . ولكن يختلف أشد الاختلاف عن أهل السنة والجماعة حين يقول : « والخلق والرزق حادثان فيه بقدرته » ثم يقرر ابن كرام أن بالخلق يصير المخلوق بالعالم مخلوقاً ، وبالرزق الحادث فيه يصير المرزوق مرزوقاً .

ويفرق الكرامية بين المتكلم والقاتل وبين الكلام والقول فى المعنى ، فيقولون : « إنه لم يزل متكلماً بكلام هو قدرته على القول ، ولم يزل قاتلاً بقاتلية لا بقول . والقاتلية قدرته على القول ، وقوله أحرف حادثه فيه . قول الله تعالى حادث فيه ، وكلامه قديم ^(١) .

والحوادث التى يحدثها الله فى ذاته ولجبة البقاء ، فيستحيل علمها ، إذ لو جاز علمها لتعاقبت على ذاته الحوادث وأشارك الجوهر فى هذه الناحية ^(٢) . ومن العجب أن الكرامية تميز هنا بين الله والجوهر ، ويدعو أن الجوهر هنا يعنى الجزء الذى لا يتجزأ ، فالكرامية إذن تسير فى طريق وحدة الوجود ، فأنه هو الجسم الوحيد على الحقيقة ، وبقية الموجودات أو غيره من الأجسام إنما هى أعراض أو أفعال ، وهى لا تحدث إلا فى ذات الله .. فأنه هو المبدأ المبدعة للعالم التى يتمكس فيها كل شيء .

والعالم باق دائم أبدي عند الكرامية ، فلا تنفى أجسام العالم . وقد عرض البهناضى لمصدر الكرامية فى فكرة بقاء العالم وأبدية فقال : وضاهوا بذلك من زعم من الدهرية والفلاسفة أن الفلك والكواكب طبيعة خامسة لا تقبل التصاد ولا الفناء ^(٣) . وهذا يقودنا إلى مصدر الكرامية فى فكرتهم من عدم فناء أجسام العالم ، أى الأفلاطونيين وهم القائلون بالجواهر الخمسة . وقد تأثر الكرامية بفكرة « الميرول » الملققة القديمة الأفلاطونية ، واعتبروا الله هو هذه الميرول ، ثم تأثروا بفكرة بقاء العالم سرمدياً . ثم هناك حل حاسم لم يتيه إليه البهناضى .. وهو أنه إذا كان الجسم حادثاً ، فإنه بعد وجوده يحدث فى ذات الله ، وقد قلنا من قبل ، إن ما يحدث فى ذات الله لا يجوز علمه ، فالعالم إذن لا يجوز علمه ، بل هو باق فى ذات الله .

وهنا خطوة أشد نحو وحدة الوجود ، أو بمعنى أدق لقد وضعت الكرامية النتائج الخطيرة .

(١) البهناضى : الفرق . ص ١٢٣ .

(٢) التهرتافى ج ١ ص ١٦٤ ، ١٦٥ .

(٣) البهناضى : الفرق .

العقيدة التي أدت ببساطة إلى انطاق نظرية وحدة الوجود لدى الصوفية المتأخرين ، كما وضعت
— وقد قلنا هذا من قبل — نظرية الحلول .

وظهر ابن الميهم وقد استعرت المناقشات بين الكرامية وبين الأشاعرة ، فاجتهد — كما
يقول الشهرستاني — في إمام مقالة أبي عبد الله في كل مسألة إلى أي نوع يفهم فيها بين
العتلاء . ولذلك اعتبر «مقارباً» أي مقرباً من منسوب أهل السنة والجماعة^(١) . ففسر الجسم
بأنه القائم بالذات ، وحمل التوقية على العلو ، وأثبت «البنوثة غير المتناهية» كما قرر وجود
الخللاء . أما عن الاستواء . فإنه قى الحياورة والمماساة والتمكن للذات ، غير أنه لم يستطع التخلص
من فكرة حدوث الحوادث في ذات الله ، فإنه تابع فيها رأى ابن كرام تماماً ، بل مضى بها
إلى نهاية منطقها : أن الحوادث تزيد على عدد المخلوقات بكثير ، فيكون في ذاته عوالم من
الحوادث أكثر من عدد المخلوقات .

أما عن الصفات ، فالكرامية وبخاصة ابن الميهم يشبهون الأشاعرة ، لقد أثبتوها :
فإنه عديم عالم يعلم ، قادر بقدرته ، حي بحياة ، شاء بمشيئته ، وهذه الصفات جميعها قديمة
أزلية قائمة بذاته . بل أثبتوا له السمع والبصر ، كما أثبتوا له اليدين والوجه ، واعتبروها صفات
قائمة به ، «يد لا كالأيدى ووجه لا كالوجه» ، كما أثبتوا جزاء الرؤية له من فوق^(٢) .
غير أن ابن أبي الحديد يرى أنهم أطلقوا على الله لفظ اليدين والوجهين وقالوا لا تتجاوز
الإطلاق ، ومعنى هذا أنهم ترققوا مع ظاهر النص : «ولما تقتصر على إطلاق ما ورد به
النص» ، وأفكروا التفسير والتأويل . وهم يخطفون عن الأشعرى الذي أثبت اليدين والوجه
صفات قائمة بالذات بدون تجسيم . ويرى ابن أبي الحديد أن الأشاعرة يخطفون بهذا عن الكرامية
المجسمة الذين يقررون أن الله يدين ووجهاً وعينا هي أعضاء له ، كما أثبتوا لله ساقين يكشف
عنهما يوم القيامة ، وقدما يضمها في جهنم قمتل^(٣) ، وأنهم أثبتوا له ذلك «معنى لا لفظاً»
وحقيقة لا مجازاً . فالكرامية إذن لم تستطع على الإطلاق — ويرغم محاولات ابن الميهم —
أن تتخلص من التجسيم الحقيقي . ويبدو أنهم كانوا يطنون في الآن نفسه انتسابهم للمناقلة ،
بعيث يمد ابن أبي الحديد نفسه مضطراً إلى القول بأن أحمد بن حنبل هو وأصحابه يخطفون عن
الكرامية أشد الاختلاف . إنه كان ينادى فقط بترك التأويل ، ويطلق ما أطلقه الكتاب
والسنة ولا يخوض في تأويله ، ويقف على قول الله : «وما يعلم تأويله إلا الله» بدون تشبيه ولا
تجسيم^(٤) .

وقد حاول ابن الميهم — بدون جدوى — أن يتخلص الكرامية من التجسيم والتشبيه ، فيقرر

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ١٦٥ - ١٦٦ .

(٢) الشهرستاني : الملل والنحل ، ١٦٤ - ١٦٦ .

(٣) ابن أبي الحديد ج ١ ص ٢٩٥ .

في نصوص رائعة أن « ما أطلقه المشبهة على الله عز وجل من الميتة والصورة والجوف والاستدارة والورقة والمصاضة والمناقفة ونحو ذلك لا يشبه سائر ما أطلقه الكرامية من أنه خلق آدم بيده وأنه استوى على عرشه ، وأنه يحيى يوم القيامة لحاسبة الخلق » . ولكن أى اختلاف يراه ابن الميهم بين الاثنين ؟ يقول : « ذلك أننا لا نتقدم من ذلك شيئاً على معنى فاسد من جارحين وعضوين تفسيراً لليلين ولا مطابقة للكان واستقرار الرحمن بالعرش تفسيراً للاستواء ، ولا تردداً في الأماكن التي تحيط به تفسيراً للمحيى » ، وإنما ذهبنا في ذلك إلى إطلاق ما أطلقه القرآن قط من غير تكليف ولا تشبيه ، وما لم يرد به القرآن ولنحبر فلا نطلقه كما أطلقه سائر المشبهة والمجسمة ^(١) . هذا هو دفاع ابن الميهم ، يحاول أن يفرق بين الكرامية والمشبهة ، وأن يثبت أن الكرامية هم البلائكة على وجه الحقيقة ، وأنهم غير مشبهة إطلاقاً ، فلا يثبتون لله التشبيه والتجسيم ، ولكن إذا كان ابن الميهم نجح في قضي التشبيه عن الكرامية ، فهل نجح في قضي التجسيم ؟ حقاً إنه لم يصر الجسم بأنه « القائم ب ذاته » ، وهنا يكون الاختلاف بينه وبين بقية الفرق الإسلامية لفظياً . فم الاختلاف إذن ؟ أن إطلاق لفظ الجسم على الله وهو ما لم تأت النصوص به ؟ وإذا كان هو نفسه يقول بأنه هو والكرامية لا يطلقون على الله ، ولا يصفونه إلا بما أطلقه ووصفه به القرآن ، فقيم إذن إطلاق لفظ الجسم على الله ؟ والقرآن لم يطلقه ولم يصفه به ؟ .

ويلهب ابن الميهم إلى إثبات العلم القديم « فانه عالم في الأول بما سيكون على الوجه الذي سيكون ، وشاء لتنفيذ علمه في معلوماته فلا يتقلب علمه جهلاً ، ويريد لما يخلق في الوقت الذي يخلق بإرادة حادثة ، وقايل لكل ما يحدث بقوله كن حتى يحدث . . وهو الفرق بين الإحداث والحديث ، والخلق والخلق ^(٢) » فابن الميهم إذن يلهب إلى أن العلم قديم وكذلك المشيئة والإرادة ، ولكن هناك نوع من المشيئة والإرادة يحدث . كما أثبت ابن الميهم حلول الحوادث في ذات الله ، ولكن ثمة تفسير لحلول الحوادث في ذات الله : هل يحدث الحادثة ذاتها ؟ إن نصاً من ابن أبي الحديد - وهو ينقل دائماً معلوماته من كتاب المقالات لابن الميهم - يقول : إذا أحدث الله جسماً ، أحدث معنى حالاً في ذاته ، فحدث ذلك الجسم مقارناً لذلك المعنى أو عقيبه . ويستندون إلى قول الله تعالى : (ما أشهدتهم خلق السموات الأرض ولا خلق أنفسهم) . ويؤمن الكرامية بهذا قطعاً ، ولكنهم يرون أن الله أشهدنا ذواتها . ذوات السموات والأرض وخلق أنفسنا . وهذا يدل على أن خلق هذه الأشياء غير ذواتها . فالخلق هو الإحداث ، والذوات هي الحديث . وصرح ابن الميهم بهذا الحل على هذه الصورة :

(١) نفس المصدر ج ١ ص ٢٩٧ .

(٢) الشهرستاني : الملل والنحل ج ١ ص ١٦٧ .

يقول : « إنه إذا أمر أو نهى أو أراد شيئاً كان أمره ونهيه وإرادته كائنة بعد أن لم تكن ، وهي قائمة به ، لأن قوله منه يسمع وكذلك إرادته منه توجد » . ثم يتره الله عن الحدوث فيذكر أن قيام الحوادث بذات الله ليس دليلاً على حدوث الله ، وإنما ما يدل على حدوث الله هو تعاقب الأضداد التي لا يصح أن يتعطل منها . . والله تعالى لا تعاقب عليه الأضداد^(١) .

وهنا تسأل : هل نحن هنا أمام أفلاطونية ، ولكنها تضع الصور في ذات الله ؟ إن الكرامية هنا تستخدم اصطلاح « المعاني » وهو ترجمة أمينة للمثل الأفلاطونية . . وقد ذهبت الأفلاطونية المحلّة في بعض آرائها إلى وجود المثل في ذات الله . وقد تسأل أيضاً : هل قيام المعاني بذات الله وحدوث الحوادث عن هذه المعاني هو فيض وصدور ، أو ظهور بعد كمون أو قوة وقيل ؟ أو نحن أمام مذهب عبقري أصيل استند على النصوص القرآنية وعلى السنة ، وقيل الحشو الكبير ، ثم أخرج لنا هذا المذهب الفلسفي القادر المثالي ، في أمة آمنت بالتنزيه المطلق ؟

المسائل الإنسانية :

تؤمن الكرامية كما يؤمن الأشاعرة بالقدر ، فهم يثبتون القدر خيره وشره من الله ، وأن الله مرید للكائنات كلها خيراً وشرها ، وأنه خلق الموجودات جميعاً حسنها وقيسها . وتكاد تتفق الكرامية مع الأشاعرة في مذهب الكسب ، والاختلاف الوحيد هو أنهم يثبتون للعبد فعلاً القدرة الحادثة ، ويسمون ذلك كسباً ، « والقدرة الحادثة مؤثرة في إثبات فائدة زائلة على كونه مفعولاً مخلوقاً للبري تعالى . تلك الفائدة هي مورد التكليف والمورد هو المقابل بالثواب والعقاب »^(٢) .

وإذا كانت الكرامية تتفق هنا مع الأشاعرة فإنها تختلف عنها أشد الاختلاف وتقرب من المعتزلة في مسألة التحسين والتقييح ، فقد اعتنقت الكرامية فكرة التحسين والتقييح ، فالعقل عندهم يستحسن ويستقيح قبل ورود الشرع ، وتجب معرفة الله بالعقل . وهنا اتفاق تام كما قلت مع المعتزلة . ولكنهم لم يثبتوا رعاية الصلاح والأصلح والعلف عقلاً ، كما قالت المعتزلة^(٣) فالذهب الإنساني إذن عند الكرامية مزيج من آراء معتزلية وغيرها .

وقد دعاهم القول بالتحسين والتقييح إلى تمجيد الإنسان ، فذهبوا إلى أن أول ما خلقه الله جسماً حياً يصح منه الاعتبار ، وأن الحكمة الإلهية توجب على الله خلق هذا الجسم المحي

(١) ابن أبي الحفيصة ... ج ١ ص ١٩٧ .

(٢) الشهرستاني : الملل .. ج ١ ص ١٦٨ .

(٣) الشهرستاني : الملل ج ١ ص ١٦٨ .

— الإنسان — قبل أن يخلق الجملادات^(١) . ويأتى البنداض يرى عنهم يختلف عما ذكره الشهرستاني من أنهم لا يقولون بالصلاح والأصلح : يقول إن الكرامية ذهبت إلى أن الله تعالى لو خلق الناس وكان في مخلوقه ألا يؤمن به أحد منهم لكان خلقه لإيماهم عبداً ، وإيما حسن منه خلق جميعهم لعله يلزغان بعضهم ، ولا يجوز في حكمة الله احترام طفل يعلم أنه سيؤمن إذا بلغ ، أو كافر لو أبقاه مدة لأمن ، إلا أن يكون في احترامه صلاح لغيره . أليست هذه هي فكرة الصلاح والأصلح ؟ أم كما قال الإسفراييني « إعجاب أشياء وحظر أشياء على الله تعالى وقرنتهم عليه شريعة ترتبط عليهم . ومن كانت هذه مقالتة لم يكن من نفسه الاتقياد للعبودية وإيما يطلب المساواة » . كما أن البنداض يذكر أنهم تكلموا في باب العدل والتجوير بصجاب . ولكن كيف يتفق هذا مع قولهم بالكسب ؟

وإذا انتقلنا إلى فكرة الكرامية عن الإيمان — وقد شغلت فكرة الإيمان المجامع الإسلامية كما نعلم — نرى أنهم أتوا برأى من أغرب الآراء . ومن العجيب أن يحترم الأشعري من المرجحة ، ويحدد مفهوم الإيمان عندهم بأنه الإقرار والتصديق بالسان دون القلب ، وأنهم أنكروا أن تكون معرفة القلب أو شيء غير التصديق بالسان إيماً ، وأنهم ذهبوا إلى أن المناققين في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا مؤمنين على الحقيقة^(٢) . ويصور الشهرستاني فكرة الكرامية عن الإيمان تصويراً دقيقاً فيقول : الإيمان عند الكرامية هو الإقرار بالسان فقط دون التصديق بالقلب ودون سائر الأعمال^(٣) ولكنهم يفرقون بين تسمية المؤمن مؤمناً فيما يرجع إلى أحكام الظاهر والتكاليف . وفيما يرجع إلى أحكام الآخرة والجزاء : إن المناققين عندهم يعتبر مؤمناً في الدنيا على وجه الحقيقة ولكنه في الآخرة يستحق العقاب الأبدي^(٤) .

ومنا نتساءل ماذا كان يقصد الكرامية بالقلب بأن الإيمان هو القلب فقط هل هو مجرد نقد لفكرة الجهمية بأن الإيمان هو معرفة بالقلب فقط أو أن المسألة تحتاج إلى تفسير أدق ؟ إن البنداض يوضح لنا المسألة فيقول : إن الكرامية خاطبوا في باب الإيمان وزعموا أنه إقرار فرد على الابتداء ، وأن تكريه لا يكون إيماً إلا من المرتد إذا أقر به بقدرته . ويشرح البنداض إقرار الفرد على الابتداء بأنه — أى القلب هو تعبير عن الميثاق أو الإقرار الحقيقي في عالم اللز الأول . فالإيمان الحقيقي إذن هو ما تعبر عنه الآية القرآنية . (وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذرياتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى) . فالإيمان الحقيقي هو عند من طلب منهم في عالم اللز الإيمان بالله فقالوا بلى ، فذلك هو الإيمان الحقيقي . ويشرح الإسفراييني هذا فيقول : « إن الإيمان قول مجرد لا هذا القول الذى يقوله القائل الآن أنه لا إله

(١) البنداض : الفرق ص ١٣٤ .

(٢) الأشعري : مقالات ج ١ ص ١٤١ .

(٣) الشهرستاني : اللؤلؤ ج ١ ص ١٦٨ .

(٤) نفس المصدر : ج ١ ص ١٦٨ .

إلا الله ، ولكن ذلك القول الذى صدر عن ذرية آدم فى بحث الميثاق .^(١) وهذا القول باق أبداً لا يزول حكمه ، فن أقر بالشهادتين فى هذا العلم فهو مؤمن حقاً ، ولا يزول هذا الإيمان إلا بالردة ، ولذلك قرر الشرع أن يعيد المرتد الشهادتين . فكل إنسان إذن فطر على الإيمان ، وقوله أو تردده كلمات الشهادتين ليس بضائره شيئاً . ويبدو أن أعداء الكرامة حاولوا إلزامهم بأن الهم بالشهادتين سيكون إذن مؤمناً وإن اعتقد الكفر بالرسالة، وأن المناققين أيضاً كانوا مؤمنين حقاً ، وأن إيمانهم كإيمان الأنبياء^(٢) .

وهنا خطأ ، فلم يلعب الكرامة إلى هذا، وإنما افترضوا أن البشر جميعاً مسلمون مؤمنون فى علم الله فى بحث الميثاق ، أما حقيقة إيمانهم الباطنى فرجعه إلى الله ، ولا يكشف عنه البشر ، فتولى الجميع . . أما من اعتقد الكفر بباطنه أو النفاق فأمره مرجأ إلى الله ، وبهذا القدر كانوا مرجحة . وقد تنبه الأشعرى من قبل إلى إرجاء الكرامة وهو هذا . ثم إن الشهرستانى نفسه يؤيد هذه الناحية الإرجائية فى الكرامة حين يقول إن الكرامة فرقت بين تسمية المؤمن مؤمناً فى أحكام الظاهر والتكاليف وفيما يعود إلى أحكام الآخرة وإلغواء . فالمناقق عند الكرامة مؤمن فى الدنيا حقيقة ، ولكنه مستحق للعقاب الأبلى فى الآخرة^(٣) .

أما أن الكرامة تلعب إلى أن إيمان الأنبياء وإيمان المناققين سواء ، فهو إلزام من أعدائهم وبخاصة البغدادى والإسفرائى ، فلا شك أن المرجحة جميعاً - والكرامية فرع منهم - تلعب إلى أن الإيمان لا يتبعض ، ولا يتفاضل الناس فيه . وأن الإيمان لا يزيد ولا ينقص ، فالبشر فيه جميعاً سواسية لأنه مركز فى فهمهم . وليس فى قلوبنا أن نكشف عن حقيقة إيمان هذا أو ذلك إن الله وحده الذى يعلم خاتمة الأعين وما تخفى الصدور .

التوبة والنبي والرسول والمرسل :

ذهبت الكرامة إلى رأى فى التوبة والرسالة يختلف عن بقية آراء المسلمين فهما ، كما ميزوا بين النبي والرسول والمرسل تميزاً لطيفاً . ومع أن هذه الآراء لم تصل إلينا إلا عن طريق أعدائهم ، فإنها تكنى لعرض نظريتهم فهما .

ترى الكرامة أن الرسالة والتوبة صفتان حالتان^(٤) أو عرضان حالان فى النبي والرسول ، منفصلتان تمام الانفصال عن الروح إليه وعن ظهور المعجزات على يديه وعن عصمته عن الخطأ

(١) البغدادى الفرق .. ص ١٢٦

(٢) الإسفرائى : التبيين ص ١٠٢ .

(٣) الشهرستانى : اللؤلؤ والنمل ج ١ ص ١٦٨ .

(٤) البغدادى : الفرق ص ١٣٥ .

والمصحية^(١) فمن فعل الله فيه تلك الصفة ، وجب على الله تعالى إرساله . وأشرح هنا فأقول إن الكرامية لا ترى أن النبوة والرسالة بالاكساب ، ويدو أن هناك من كان ينادى بهذا وهم مفسدة الإسلام ، وكانوا يخوضون في قلعة الإنسان على الاتصال بالآفاق العليا ويحال النبي في هذا الاتصال ، ويحال الحكم أي الفيلسوف هو : « أن النبي القوة المتوحمة ، والحكيم القوة العاقلة » . قطعت الكرامية الطريق على كل هذا بأن قالت إن النبوة والرسالة « معنى » مركوز أزلا في نفس النبي أو الرسول ، وهذا هو الاصطفاء المشهور : أن يختار الله أزلا النبي أو الرسول وأن يلقي فيه « معنى » النبوة والرسالة . ويصرح الإسفراييني بهذا فيقول : « إن الذي قالوه في وصف الرسول من أن هذا المعنى فيه هو عندهم عرض خلق فيه قبل أن يوحى إليه . . ليس يكسب ولا له فيه كسب ، وما لا يتعلق بكسبه لا يكون له عليه أجر بحال ، كخلفه وخلقه ولونه وكونه^(٢) .

وتضع الكرامية تميزاً بين الرسول والمرسل : فالمرسل من حصل فيه « ذلك المعنى » ، وأنه يجب على الله أن يرسله إلى الناس رسولا بهذا المعنى ، فإذا أرسل يكون مرسل ، ولم يكن قبله من المرسلين بل رسولا فقط ، وهذا يقولون « إن النبي صلى الله عليه وسلم في قبره رسول وليس بمرسل »^(٣) .

وقد عارض أهل السنة والجماعة هذا التمييز الخفي بين الرسول والمرسل ، وقرروا أن الرسول صلى الله عليه وسلم في القبر رسول ومرسل « على معنى أن الله تعالى أرسله وأنه أدى رسالته » وأنه يستحق اسم المرسل وإن كان قد فرغ من ذلك الفعل ، لأن رسالته باقية . وكذلك المؤمن « يقال له مؤمن في قبره على معنى أنه قد استحق هذا الاسم فيما تقدم من فعله . وكذلك مختلف الأسماء ، كن يسمى حليماً أو غازیاً أو ساروقاً أو زائياً ، وإن كانوا قد فرغوا من حجهم وغزوهم وصرقتهم وزناهم .

ولكن ما هو السر الخفي في هذا التمييز عند الكرامية ؟ هل يمكننا أن نقول إن الغاية من هذا التمييز هو تفسير توال الأكياء وأنه حين يموت الرسول تنتهي رسالته ؟ والبنهادي ينقل عنهم : « وزعمت الكرامية أن الله تعالى لو اقتصر على واحد من أول زمان التكليف وأدام شريعة رسول الله ، لم يكن حكماً^(٤) وهذا الأصل يفترض على الله إيجاب أشياء وحظر أشياء — كما يقول الإسفراييني من قبل — ولكنه يقرر مبدأ التطور النبوي . ولكن يمكننا أن نربط هذا الأصل بقول الكرامية « إن النبي صلى الله عليه وسلم في قبره رسول وليس بمرسل » ، هل معنى

(١) الإسفراييني التبصير ص ٦٩ .

(٢) الإسفراييني : التبصير ص ٦٩ .

(٣) نفس المصدر : نفس الصحيفة .

(٤) البنهادي : الفرق ص ٢٣٥ .

هذا أن ثمة مجالاً لانتهاج الشريعة المحمدية وظهور أنبياء آخرين؟ من القاطع أن الكرامية مسلمون وأنهم آمنوا بالقرآن إيماناً كاملاً ، ويعلمون أن القرآن يعلن في إصرار وحسم أن محمداً صلى الله عليه وسلم خاتم الأنبياء والمرسلين . إذن لا بد من تفسير آخر لهذا التمييز بين الرسول والمرسل . أما هذا التفسير الذي أراه أقرب للحقيقة فهو أن الكرامية كانت ترى إلى غرض بعيد ، وهو : عدم إسباغ القداسة على الرسول في قبره ، وعدم شد الرحال إليه ، مخالفة في هذا الرأي لأهل السنة والجماعة فحوت الكرامية أن النبوة والرسالة كانتا عرضيتين أو معنيتين ألقاهما الله فيه أزلاً ، ثم أدى رسالته بمفهوم المرسل عند الكرامية ، ثم انتهى عمله هو . . . انتهى الرسول والمرسل ، والرسالة باقية ، فلا إسباغ لقداسة عليه ، ويتضح هنا من موقف خلف الكرامية من حقيقة الرسول وقوفهم أمام قبره ، فهم إن تصادف وقوفهم أمامه يسلمون عليه ويقولون : « لقد أديت الرسالة » ، ومن عدم اعتبارهم زيارة الرسول فرضاً أو نقلاً ، إن الفرض فقط هو حج الكعبة المقدسة ، والنفل هو العمرة ، إن الكلام كما نعلم ، متصل أوثق اتصال بالغة ، وهنا الأصل الكلامي عن الرسول والمرسل والتمييز بينهما إنما انبثق من الفقه . وقد أثرت الكرامية في السلف المتأخرين ، ونادى ابن تيمية بما نادى به الكرامية ، واحتضن الحنابلة المتأخرون هذه الآراء ، وظهرت على أقوى صورة لدى الوهابيين بعد ، وأصبحت جزءاً من عقائدهم .

ويؤيد هذا أيضاً أنهم لم يؤمنوا بالعصمة اللامتناهية للأنبياء بعد النبوة ، بل قرروا أنهم معصومون من كل ذنب أسقط العلالة أو أوجب حداً ، وغير معصومين من دون ذلك . بل إن بعضهم يجوز عليهم الخطأ في تبليغ الرسالة^(١) .

ولهذا مجدوا العقل أكبر تمجيد وقالوا بالتحسين والتفويض ، فمن لم تبلغه دعوة الرسل لزمه أن يعتقد موجبات العقل وأن يعتقد أن الله أوّل رسلاً إلى خلقه . ويورد البغدادي « أن النبي إذا ظهرت دعوته . فمن سمعها منه أو بلغه خبره لزمه تصليقه والإقرار به من غير توقف لمعقوله دليله^(٢) » . والمقصود بهذا أن العقل يعلم ببلادته ، قبل ورود الشرع يستحسن العقل ويستفتح ولن يأتي الرسول بشيء سوى هذا مؤكداً لمستحسّنات القول ومستفحاتها قبول النبي عليه السلام « أنا نبي » مع دعوته إلى مستحسّنات القول ونهيه عن مستفحاتها حجة لا يحتاج معها إلى برهان . أو بمعنى آخر : إن معجزات الأنبياء ليست مطلقاً دليلاً على صدق النبي ، إنما الدليل عليه حقل يمت ، هو دعوته إلى ما وافق العقول .

(١) البغدادي : الفرق ص ١٢٥ وابن حزم : الفصل ج ٤ ص ٢٠٥ .

(٢) البغدادي : الفرق ص ١٣٥ .

وخاض الكرامية أيضاً في السياسة ، فبحثوا الإمامة بحثاً جديداً يتفق مع نظرتهم العامة المرحجة ، وهاكم ملخص نظرتهم :

الإمامة تثبت عند الكرامية بإجماع الأمة ، فلا نص فيها ولا تعيين . وهم يتفقون مع أهل السنة والجماعة في هذه النقطة ، إلا أنهم يجوزون عقد البيعة لإمامين في طمرين في وقت واحد . وبهذا أثبتوا إمامة معاوية بالشام باتفاق جماعة من الصحابة ، وإمامة علي بالمدينة والعراقين باتفاق جماعة من الصحابة .

هذه النظرة المتساعطة ترى إلى طول الجميع ، وإرجاء أمرهم إلى الله . كما أنها أيضاً نظرة الأمر الواقع التي حدث صراعاً أمام المسلمين . . حكم هذا في الشام وحكم ذاك في العراق . . هذا باسم الإمام وذاك باسم الإمام . ولقد تحققت نظرية الكرامية فيها بعد تمام ، مما يدل على ثاقب نظرهم السياسي ، فقد قامت خلافت ثلاث ، إحداها في بغداد ، والثانية في قرطبة ، والثالثة في القاهرة وكل خليفة يدعى أنه إمام المسلمين .

وبعد : فهذه هي الكرامية . . ملهيب فلسفي وعلمي ، خاضت الفلسفة وتأثرت بنظرياتنا ، كما بحثت في الأخلاق وفي الإنسان وفي السياسة ، ورسمت صورة متكاملة بديعة من الناحية الفلسفية . ولقد أدخلت من مختلف الآراء ولكنها صاغتها أجمل صياغة ، وتأبها الأنصار المديدون بحجة وضوضاء . ولكن ما لبث أن قام مشيخة الأشعرية يهاجمون تحميمها وآراءها الشاذة ، وشغلت المجادلات بين الاثنين المباحين الإسلامية جميعاً وملأت هذه المجادلات كتب الأشعرية والباطنية وإمام الحرمين والغزالي وسفر الدين الرزقي والآملى وحفظ هؤلاء المشيخة الكثير من آراء الكرامية وهم يحادلونهم ويتفحصون أسس ملاهمهم ؛ بحيث إنه لا بد لباحث الكرامية من أن يعود إلى كتب الملهيب الأشعرية - مبتدئاً من شيخ الملهيب نفسه حتى الآملى - لمعرفة آراء الكرامية . ولقد كان هؤلاء بلا شك أكثر حياداً ونزاهة من كثير من كتاب الفرق كالشهرستاني والبهادسي والإسفرائيلي والإيجي . غير أن هؤلاء الأواخر قطعوا لنا مادة طيبة من الكرامية ، حقاً قد شابتها الإلزامات ولكنها أبانت عن نظرات نقدية في مآخذ الكرامية ومصادريهم . ولا شك أن العين الناقدة تستطيع بمنهج النقد الداخلي أن تكشف حقيقة الملهيب الذي أثار العالم الإسلامي أشد الثورة .

ولم تمت الكرامية . . . لقد عاشت الكرامية بعد موت مؤسسها ، ثم تلى الملهيب عالم من أكبر علماء السلف وصوفى من أرق الصوفية ، هو « المروى الأنصارى » ، ثم احتضنها عالم سلفى متأخر ومفكر من أكبر مفكرى الإسلام وهو « تقي الدين بن تيمية » أو بمعنى أدق ، سار الحشو في طريقه يلهم فكرة التشبيه والتجسيم ويحطبل إليه مجموعة من أدكى رجال الفكر الإسلامي .

ظهر التشبيه والتجسيم على أقوى صورة لدى المروى الأنصارى المتوفى عام ٤٨١هـ . كان لا بد لهذا الصوفى الممتاز الذى وضع أصول تصوف سلى - وقد اعتنق مذهب الصفائية فى صورة مغالية - أن ينتهى إلى التشبيه والتجسيم . ولقد كتب المروى الأنصارى كتاب ذم الكلام وأصله ، كما كتب « منازل السائرين إلى رب العالمين » . وبينما يفيض الكتاب الأول بالتشبيه الخالص ، وبالإيمان بالعرشية المادية والاستوائية الحسية لله ، مؤثراً بنظرية الرؤية السعيدة ولغة النظر الحسى لله ، يقترب الكتاب الثانى - إلى حد ما - من روح مذهب أهل السنة ، فيقدم لنا نظرية راقية فى إسقاط الأسباب ، ويؤمن بإنكار العلية ، ويضع فكرة الاطراد والعادة : ويبحث نظرية الكسب ، ولكن يسود الكتاب روح تشبيه وتجسيم واضح . . . وكاد التجسيم والتشبيه أن يوقعه فى أخطر غرور انتشر لدى المسلمين وهو رحلة الجود .

لقد كان المروى الأنصارى صورة من الكرامية ، فهو مجسم مثلاً ، وهو يؤمن بالكسب وإلغاء الأسباب كما آمنت الكرامية بالكسب وإلغاء الأسباب . وكان الكرامية زهاداً ، وكذلك كان المروى زاهداً ثم انقلب صوفياً ، وكما سقطت الكرامية فى مذهب يؤدى إلى رحلة الجود ، سقط المروى الأنصارى فى نفس المذهب . ولا يمكن أبداً فهم المروى الأنصارى بدون مقارنة آرائه ووصلها بمذهب الكرامية .

بنى التشبيه والتجسيم فى بيت القلنس وفى دمشق وفى حران ، وفى هذه الأخيرة ولد عالم السلف المتأخر الكبير تقي الدين بن تيمية عام ٨٦٦هـ . نشأ ابن تيمية فى أسرة حنبلية ، يحيط بها التشبيه والتجسيم ، وقد وقع فيهما ابن تيمية وقوعاً كاملاً . ولما تعرض لفلسفة هذا الفيلسوف المجهم النادر المثال فإن عصره متأخر عن العصر الذى نكتب عنه وهو عصر النشأة وقيام الأفكار ، غير أنه من المؤكد أن مذهبه خليط من مذاهب الصفائية المغالية ممتزجة بسلامية وبرهانية وكرامية .

وعاشت مدرسة ابن تيمية (المتوفى عام ٧٢٨هـ) بعلمه حتى عصورنا هذه .

الباب الخامس

نشأة التفكير العقلي في الإسلام

أعبر المعتزلة رواد العقل في الإسلام وهذا خطأ . كانت المعتزلة امتداداً لفرقتين متضادتين ، هي القدرية والجهمية اختلفت الفرقتان من ناحية وافترقا من ناحية أخرى ، أما اختلافهما فيبدو في أن الأولى قدرية ، والثانية جبرية . ولكن الفرقتين اتحدتا منهج التأويل العقل . وجاءت المعتزلة خليطاً من الاثنين ، اتخذت من ناحية مله الإرادة الحرة وسماها كما استخدمت التأويل العقل كاملاً . ونحن نتساءل : أي نوع من استخدام العقل اتخذ هؤلاء جميعاً . هل هو استخدام لعقل محض ، أو كان نوعاً من العقل السمعي إن صح التعبير . كانت الفكرة السائدة أن المعتزلة كانوا « رجال دين » استخدموا المنطق سواء أكان هذا المنطق يونانياً - كما يدعى المستشرقون أم إسلامياً - كما أدعى أنا - للطاع من عقائدهم ، لكنني أرى - بعد تمحيص المعتزلة وعقائدهم - وبعد نقد داخلي لنصوصهم - أنهم كانوا - رجال عقل محض قابلوا النص الديني - وهم فلاسفة - فحسبوا في ضوء هذا العقل - هذا النص . قبلوا منه ما قبلوا - وأنكروا منه ما أنكروا ، أعلنوا أن « العقل قبل ورود السمع » فإن العقل هو الذي يحسن ويقبح . وإن الأشياء حسنة وقبيحة في ذاتها وليس للنص من قيمة في ذاته ، سوى أنه يثبت ما يتصل به العقل ، بحركته الذاتية ، وانبعث العقل بذاته . كان المعتزلة والجهمية من قبلهم رواد العقلانية المطلقة في الإسلام . ولم يعد للنص من قيمة مطلقة في أعينهم بل ذهبوا إلى أن السمع يختلط ويتناقض إذا لم يصل صحيحاً أو إذا لم يفهم في ضوء الأصول العقلية . فرفضوا معظم آثار السمع ، وأولوا الكثير مما ثبت صحته . وسيدوا هذا واضحاً في موقف الجهمية والمعتزلة في غناء الخلدن ، كادوا أن ينكروا النص الديني مع وضوحه ، إنهم لم يؤمنوا إعانة مطلقاً بالنص الديني ما لم يؤيده العقل ، فأنكروا نظرية المعرفة الإسلامية : السمع والقل . إنهم آمنوا بالعقل وحده ، وقبلوا الوحي الإلهي بتسليم مطلق . راعهم حشو الحديث فأنكروه ، ولم يقبلوا الإسرائيليات ، وتلقوا هجمات أعداء الإسلام العقلية بواسطة العقل وحده ، وكان هؤلاء الأعداء كثيرين : ممنية ومسيحية ويهود وثنية وفلاسفة ، وأنبروا لهم . هؤلاء الأوائل من العقلين كانوا القدرية ، والجهمية . وتعرض لها في هذا الباب .

افضل الاول

أصحاب مذهب الإرادة الحرة

القدرين الأول

لقد عرف أصحاب مذهب الإرادة الحرة في الإسلام أى القائلون بالاختيار تحت اسم «القدرين الأول» أى أنهم نسبوا إلى «القدر» الذى أنكروه ، إلى هذا «المفهوم الخفيف» الذى رأوا فيه قيوداً «لاهوتية» ، «خارجية» ، غير حقيقية تربطهم في مسار محدد لهم ، وتسيرهم في طريق أسمى عليهم أن يمضوا فيه . وأيقن أصحاب مذهب الإرادة الحرة بأن قوى خارجية وسياسية هى التى تقلب في باطن مجتمعهم بتصورات هذه القيود . فإذا آمن المجتمع الإسلامى حيثئذ بالمشيئة الإلهية التى لا راد لها ، وبالقدر المحتم الذى لا فكاك له سلب المجتمع الاختيار ، ولم يعد له غير طريق واحد ، الطريق الذى أراده بنو أمية للمسلمين . وقد كاد المجتمع الإسلامى حيثئذ أن يتهار حين سلبت منه كل قوى الاختيار . وقد أعلن قراء الشام «فكرة الجبر المطلق» ، وأنها هى التفسير الوحيد للتصور القرائية . فطفا هذا لإرضاء للخليفة المنتصب وأمر الخليفة عماله في مختلف بقاع العالم الإسلامى بنشر الفكرة ، وأخذ الناس بها ، فليؤمن بها الكبير قسراً ، ويرضعها الصغير ويحبها بها عليها . ونسى الأمويون أن المجتمع بنيتة الخاصة به ، لا يقبل إلا ما هو من باطنه ومن داخله ، وأن المجتمع فرواته الحوية . كما أن المجتمع أيضاً فرواته وثوراته . إنه كان حتى «يئن ويتنفس» ، ويشدو ويتغنى ويصرخ ويزار ، وينام هادئاً ، ويصحو هادئاً تارة ولا ينام وييقى صائحاً تارة . إن القول الشائع الخاطئ هو «أن الإنسان كان اجتماعى» والأمر على العكس . إن المجتمع هو الإنسان ، هو الكائن الحى الناطق له الآلهة وله آماله وله حياته وله نزواته وله ثوراته وله هدوده وله قلقه وله خشيانه ، إن المجتمع هو الإنسان ، كل ما في الإنسان من صفات جوهرية ، إن كانت له صفات جوهرية ، وله صفاته العرضية وخصائصه الذاتية . ولا يمكن أن تحكم مجتمعا إلا من باطنه ، والملوك والحكام على دين مملوكيهم وعسكريهم وكما تكلفوا يول عليهم وهذا ملزم يعرفه الأمويون أبداً . وقد ظنوا حين ولاهم الناس في الشام أنهم انضموا العالم الإسلامى بقوة جيش الشام ، وأنهم أذلوا أحناق للمسلمين به . فقلت ، باسم الجبر الإلهي «وأنه قدر على الناس ألا» أنهم خاضعون لم يحكمون بأمرهم . ولكن المجتمع فروته الحوية كما قلت . فظهر أصحاب مذهب الإرادة الحرة ينكرون عليهم «فكرة الجبر المطلق» ويقولون أشد النفي أن الإنسان وبالتالي المجتمع كله خاضع لقوة خارجية عمياء ، عليه أن يخضع لما أو أن يستجيب لكل أوامرها استجابة

مطلقة ، ومجددون الفكرة التي انتشرت كالشمس ، إن كل ما يحدث على المسرح السياسي الإسلامي إنما قدر أزلا ، والأمر أنف . لم تكن حركة أصحاب ملعب الإرادة الحرة أو أمامهم أعداءهم بالمقربين امتداداً لحركة خارجية ، وإنما لتتق الفلتى اليوناني للمسيحي من قبل لا نجد أبداً في تاريخ نشأة الفكر الإسلامي ، أسساً تسند القول بأن المسلمين هنا في أول أمرهم كانوا في مجال بحث الاختيار والخير ، تلاميذ للمسيحيين أو اليونان . إن النصوص واضحة أن الأمر كان فقط من بنية مجتمعهم ، كان فقط معارضة سيامية لبني أمية ، استند أصحابها فيه إلى العقل ، وبه فسروا النصوص .

وكانت أول نزوة حيوية لهذا المجتمع . . . أعقبتها ثورات جارية أودت في نهاية الأمر بالأمويين ، ظهرت الحركة أولاً في مدرسة محمد بن الحنفية في المدينة ثم انتقلت إلى مدرسة الحسن البصري في البصرة ، وإلى مدرسة خيلان في دمشق ، وفي البصرة نفسها ظهرت الحركة . ولتنقل الآن إلى البصرة ، لنرى كيف تم هذا الأمر فيها وكيف ظهر .

كانت بنية البصرة الأنتولوجية من أعجب البنيات ، كانت البصرة حيثما ثغر الدولة الحقيقى « موقد الأجتناس » يأتون إليها من كل صوب . وتترامح الآراء فيها وتتصارب وتختلف نظم العيش فيها وطرز الحياة ، كانت البصرة أموية كما يقولون تلمين بالولاء لبني أمية ، حين أصفى بنوا أمية المال وأخذوه على كثير من رجالها ، وحاش هؤلاء الأتباع « عيشة الترف الخيالي ، وشاعت الفاحشة بين هؤلاء وانتشرت الحياة الرخيعة في قصور البصرة — كان أهلها — أكثر أمالي المسلمين فساداً ، تحلوا من كثير من التكاليف ، وارتقوا من القواش المستحللة ، وشاعت الفكرة أنه قدر علينا ولا محيص . والبصرة الشاه العجوز الشمطاء ، ذات الأصول العريقة نجد من أصولها الوثنية ومن روادها الأخفاء ، وذوى التاريخ الإلحادى القديم ما يحل محلها من شرع الله . كانت الشريعة فقط لتلك الجماعة الكادحة الفقيرة .

أيقن جماعة من خصص التابعين أن الأمر ليس لهم ، وأن الدنيا تغيرت بهم وحلهم وأن شرع الله لا يابه به حاكم ولا محكوم فالنجااة النجااة من الدنيا وضتها فليترعوا القننة العمياء البقطاء ، وحل رأس هؤلاء تابعى ، رجل اعتبر سيد التابعين ، وهو الحسن البصري (ولد عام ٢٧ هـ وتوفى عام ١١٠ هـ) وفي مسجد البصرة ، كان الحسن البصري يقعد حلقة أو مدرسته ، وكان يلقى إليها بأفانين العلوم الإسلامية . ويحاول — قدر استطاعته — هو وتلاميذه تجنب فن السياسة وفن الدنيا . ومن هذه المدرسة ظهرت الفرق المتعارضة الأصول ، فالزهري ومدرسته ينسبان إليها ، والمقدونية تمت إليها بأكبر الأسباب ، والمعتزلة منها خرجت ، وأهل السنة والجماعة يخرجون للرجل سلف الأمة الإسلامية . وقد انتهت الشيعة بأنه كان لسان بنى أمية بل كانوا يرون بأنه لولا سيف الحجاج ولسان الحسن ما قام لبني مروان أمر في الدنيا : مما لا شك فيه أن الرجل

قد هادن بنى أمية ، ولكنه في الوقت عينه أعلن بدون ملابسة أن علي بن أبي طالب هو « رباى هذه الأمة » . بل إنه يقول : « وأما والله لقد فقدتموه سهماً من مرأى الله ، غير سؤم لأمر الله ، ولا سرورقة لمال الله ، أعطى القرآن عزائمهم فيها عليه وله ، فأحل حلاله وحرم حرامه حتى أوردته ذلك رباحاً موقفة ، وحدائق مغلقة ^(١) ، . . . ولا ينبغي أن نصم الرجل بالفتاى ، أو أن ننظر إلى موقفه المحايد في ضوء أحكامه القيمة المعاصرة فلعل الرجل قد أراد ألا تفشل دعوته ، وألا يقضى عليها بنو أمية قضاء تاماً . فلجأ إلى نوع من التخفى أو التقيّة في إظهار آرائه وإلى إلقاء المذاهب المتباينة من حقيقته حتى لا يضرار هو وتلاميذه . وتنتهى حقيقته انتهاء كاملاً .

ولكن الأمر حواله في البصرة يضحك أو يتعلل الناس في المعصية بالقدر . وكانت المدينة تشتعل حينئذ بالنظرية التي تشكر أن يكون القدر سالباً للاختيار أو بمعنى آخر بنظرية حرية الإرادة الإنسانية . والحسن البصرى — فيما نعلم — نشأ بالمدينة وربى فيها . ويبدو أنه كان قلبياً في مرحلة من مراحل حياته . فإن الشهرستاني يذكر أنه رأى رسالة للحسن البصرى — كتبها إلى عبدالله بن مروان في قول ، وإلى الحجاج في قول ، وقد سئل عن القدر ، فأجاب بما يوافق مذهب القدرية ، واستدل فيها بآيات من القرآن ودلائل عقلية :

وقد أورد لنا القاضي عبد الجبار المعتزلى هذه الرسالة ، وفيها يقرر الحسن البصرى — إن صحت أنها له — أن كل شيء بقضاء الله وقدره — إلا المعاصى — وأنه أدرك السلف الذين قاموا لأمر الله واستنوا بسنة رسوله ، فلم يطلوا حقاً ، ولا ألحقوا بالرب تعالى ، إلا ما ألحق به نفسه . ويذهب الحسن إلى أن الله لم يخلق الناس لأمر ثم يحل بينهم وبينه ، لأنه تعالى « ليس بظلام للعبيد » . ويقرر — الحسن أن السلف لم يجادلوا في تلك المشكلة لأنهم كانوا على أمر واحد . « وإنما أحدثنا الكلام فيه ، لما أحدث الناس من النكرة له ، فلما أحدث المحدثون في دينهم ما أحدثوه ، أحدث الله المتمسكين بكتابه ما يطلون به المحدثات ، ويجعلون به من المهلكات ^(٢) . » وهو يرى « شر الأمور محدثاتها » وأن هذه المحدثات هي في نسبة الشر إلى الله ، ويبدأ في دحضه : « فإن ما ينهى الله عنه فليس منه ، لأنه لا يرضى ما يستخله من العباد ، لأنه تعالى يقول : (ولا يرضى لعباده الكفر) ، فلو كان الكفر من قضاياه وقدره لرضى عن عمله ، ولو كان الأمر كما قال المصنفون ، لما كان لمحمد حمد فيما عمل . ولا على متأخر لوم ، ولقال تعالى جزاء بما عملت بهم ، ولم يقل جزاء بما كانوا يعملون ، ثم يحاول أن يقض الفكرة الخبيثة فيذكر أن أهل الأهواء والجهل من لا يعملون دقائق الأمور

(١) الجاحظ : البيان والبيان ج ٢ ص ٨٨ .

(٢) القاضي عبد الجبار : طبقات المعتزلة ص ٢١٦ .

يقولون إن الله يفضل من يشاء ويهمل من يشاء ، ولو نظروا إلى ما قبل الآية وبعدها لتيين لهم أن الله تعالى لا يفضل إلا بتقديم النقص والكفر ، لقوله تعالى : (ويضل الله الظالمين) أى يحكم بضلالهم ، (فلما زاعروا أزاغ الله قلوبهم والله لا يهدي القوم الفاسقين) . ثم ينتهي إلى القول بأن الحجة ، ومع المخالفين لكتاب الله وعلمه ، يعولون في أمر دينهم على القضاء والقدر ، ثم لا يرضون في أمر دنياهم إلا بالاجتهاد والبحث والطلب والسعي ، ولا يعولون في أكثر دنياهم على القضاء والقدر ثم يذكر قول الله تعالى (قد أفلح من زكاها ، وقد خاب من دساها) . فلو كان هو الذى دساها لما خيب نفسه ، تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً^(١) .

ويحاول الشهرستاني أن يدافع عن الحسن البصري ويترجمه عن القول بالقدر ، فيقول : ولعلها لو اوصل بن عطاء ، فما كان الحسن ممن يخالف السلف في أن القدر خير من شره من الله تعالى ، فإن هذه الكلمة كالجميع عليها عنهم^(٢) ولكن من المرجح أن الحسن البصري اهتم حقيقة القدر ثم ما لبث أن تراجع عنه . ويذكر المؤرخون أن أيوب السخيتي (المتوفى عام ١٣١ هـ) أتاه وحده بنى أمية وأيوب لم يخوفه بالسلطان على سبيل سعاية به إليه وأيوب أعظم قدراً من ذلك ، ولكنه خوله لسلطة السلطان عليه إن علم به ، هذا على جهة النصح له ، لأن بنى أمية كانت مجمعة - إلا من عصم الله - على الإجبار^(٣) . وسواء أكان أيوب عميلاً لبنى أمية أم ناصحاً أميناً ، فقد تراجع الحسن عن رأيه . ويقول طاش كبرى زاده إن الحسن البصري « تكلم في شيء من القدر ، فرجع عنه ، ثم أنكر عليه أشد الإنكار . وأخذ ينكر على معبد الجهمي^(٤) - أول رواد فكرة الإرادة الحرة في الإسلام الحسن - هل هذا موقف التناق ، أم أنه كان أموياً ، هناك ترجيح آخر إنه لم يكن أموياً في أعمقه ، إنما كان يكرههم . ولكنه كان يمشى - كما قلت من قبل - أن تضع كل دعوة الحق - نتيجة لبطشهم العنيف . فكان يبدل أولاً ويبرأه ، بالرأى المخالف لبنى أمية ، ثم ينكره - حين يهددون حقية - وهو على علم بأن الإنكار لا يفيد ، إن الرأى إذا انتشر ، لم يمت أبداً ، بل يعيش أمداً طويلاً .

أما أول أصحاب مذهب الإرادة الحرة في الإسلام . فهو معبد بن خالد الجهمي : وقد نشأ معبد في المدينة لا في البصرة ، ويبدو أنه عاش في المدينة معظم حياته ، ثم انتقل إلى البصرة في أواخر أيامه . وقد كان من تلامذة أبي ذر النضاري ، وكان أبو ذر من أعداء

(١) القاسمي عبد الجبار : طبقات ص ٢١٧ . ابن المرقزي : النية ص ١٤ ، ١٣ .

(٢) الشهرستاني : اللال والنحل ص ٢٠ - ص ٦٣ .

(٣) البلخي : مقالات ص ٨٧ .

(٤) طاش كبرى زاده : مفتاح السعادة ج ١ ص ٣٥ .

عُثْمان والأموية . وقد روى معبد عنه ، كما روى عن معبد مجموعة من علماء البصرة وزهادها كمالك بن دينار وأبي التياح يزيد بن حميد وإبراهيم بن سعد^(١) . وقد أجمعت كتب العقائد الإسلامية على أن معبداً الجهنى هو أول من تكلم في القدر من المسلمين^(٢) . وكان يعلن أنه « لا قدر والأمر أنف » . والأخبار عن معبد قليلة . نشأ في المدينة وتلمذ على أبي ذر الثفاري ، ويبدو أنه رحل معه إلى الشام ، فإن الأخبار تروى أنه روى عن معاوية ، أى استمع إلى أحاديث يرويهها معاوية عن الرسول ، وهذا يدل على أنه كان في صحبة أبي ذر في رحلته المشهورة إلى الشام ، حين أنكر على معاوية والأموية في دمشق ثراهم وترفهم وتلاعبهم ببيت المال مدعين أن المال « مال الله » وأعلن أبو ذر نظريته أن المال « مال المسلمين » ونتج عن هذا إعلان الأموية لنظرية الجبر الإلهي المطلق ، وأن القدر الإلهي هو الذى فرض وجودهم على أعتاق المسلمين وعلى بيت مالهم . ولا شك أن معبدًا كان يلحظ الأحداث مع أستاذة ، وحين نفى عُثْمان أبا ذر وأعادته إلى الحجاز ، عاد معبد . وحاش في المدينة .

ويبدو أن أثره كان كبيراً في المدينة ، واعتنق علماء المدينة من التابعين مذهب ، يذكر طاش كبرى زاده : وما بقى من سلم من هذه المذاهب الباطلة إلا شذوذة قليلة من خواص العلماء والسلف الصالح ، ممن عصمهم الله عن الذبغ والطين ، وأولئك من حزب طائفة لا يزالون ظاهرين على الحق إلى يوم القيامة^(٣) . ونستنتج من هذا أن عقائد معبد الجهنى قد انتشرت كالحشيم في العالم الإسلامي .

وانتقل معبد إلى البصرة ، وتذكر المصادر أنه ذهب هو وعطاء بن يسار إلى الحسن البصري . وقال « يا أبا سعيد : هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين ويأخذون أموالهم — ويقولون ، إنما نجري أعمالنا على قدر الله . وأن الحسن أجابهما « كلب أعداء الله »^(٤) . ويبدو أن معبدًا تلمذ على الحسن بعد ذلك ، أو على الأقل تقابل الاثنان وأثر كل منهما في الآخر^(٥) .

وهنا يتبين لنا حقيقة دعوة معبد الجهنى . أنه ينكر على ملوك بني أمية مظالمهم باسم العدل الإلهي . وهناك نص حاسم يثبت أن معبدًا نادى بنظرية العدل ، كما عرفها المعتزلة — فيما بعد : ذكر القاضي عبد الجبار أن أم معبد الجهنى قابلت الحسن البصري بعد قتله وقالت له — وهى

(١) الكشي : مقالات ... ص ٨٩ والقاضي عبد الجبار : طبقات ص ٣٤٤ .

(٢) البندادي : الفرق ص ١٧ ، ٧٠ ، ٢٢٠ والإسفرائى : التبصير ص ٤٠/١٣ ،

والشهرستاني : الملل ج ١ ص ٦٣ .

(٣) طاش كبرى زاده : مفتاح السادة ج ٢ ص ١٣ .

(٤) طاش كبرى زاده : مفتاح السادة ج ٣ ص ٣٣ .

(٥) ابن الهيثم : شذرات الذهب ج ١ ص ٨٨ والعمري : ميزان ج ٣ ص ١٨٣ .

تقص أخبار ابنها ، لقد شهدت ابني في الناس يقول القول بالعدل ،^(١) لقد كان معبد الجهنى أول من أعلن إذن نظرية العدل المحتلّة في العالم الإسلامي ، وأول من نادى بحرية الإرادة الإنسانية ، كما أنه أيضاً ردد دعوة أستاذه أبي ذر الغفاري عن الكتوز ، ومال الله ، ومال المسلمين .

ولم يكتف معبد الجهنى بهذا ، بل دعا أيضاً إلى نظرية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، فخرج مع محمد بن الأشعث في ثورته المشهورة على بني أمية . وفشلت ثورة ابن الأشعث ، وقيض على معبد الجهنى وأودع سجن الحجاج مقيداً . وكان الحجاج يعذبه عذاباً شديداً ، ثم عن الحجاج أن يشقى به . فطلب من أتباعه أن يأتوا إليه به ، فلما رآه الحجاج قال له : يا معبد ، كيف ترى قسم الله لك : قال : يا حجاج ، خل بيني وبين قسم الله ، فإن لم يكن لي قسم إلا هذا رضيت به . فقال له : يا معبد أليس قبلك قضاء الله . قال : يا حجاج : ما رأيت أحداً قبلني غيرك . فأطلق قبلي ، فإن أدخله قضاء الله رضيت به^(٢) ، وهكذا كان يعلن معبد الجهنى — قبل موته مذهب الإرادة الإنسانية الحرة ، وعمل الله الذي لا يظلم أحداً ، وأمر الحجاج بتعذيبه ، فمُذب وقُتل صبراً (بعد عام ٨٠٠هـ)

كان معبد الجهنى إذن من أكبر الشخصيات الإسلامية الأولى — وهو يمثل امتداد مدرسة أبي ذر الغفاري — وألاحظ أن هذه المباحث القدرية الأولى ، إنما نشأت عن بيئة المجتمع الإسلامي حيثئذ ، مع اجتهد عقل في النص القرآني وفي السنة ، ولكن الأوزاعي — (ولد ببعلبك سنة ٨٨٨هـ وتوفي ببغداد عام ٩١٥هـ) وكان من عملاء بني أمية — يذكر أن أبا من نطق بالقدر رجل من أهل العراق يقال له سوسن . كان نصرانياً فأسلم ، ثم تنصر . وأخذ معبد عنه ، وأخذ غيلان بن مسلم اللمشتي عن معبد^(٣) .

ولاشك أن محاولة ربط عقائد أصحاب مذهب الإرادة الحرة بنصراني أسلم ، ثم تنصر محاولة غير صحيحة ، سار عليها أصحاب الفرق المختلفة . لقد كان معبد الجهنى على دين كبير ، وتابعاً ومعتزلاً صدوقاً . أخرج له ابن ماجه . وهو أيضاً في رأى الذهبي في الميزان — تابعي صدوق ، ولكنه من سنة سيئة . وكان الذهبي حنبلياً متعصباً ، ومع ذلك — فقد كان مؤرخاً دقيقاً . وزواه يهاجم عندها كثيراً من القدرين ، ولكنه مع هذا يذكر أن أصحاب الصالح قد احتجوا بهم . ومن الأمثلة على هذا فتادة بن دعامة السدوسي ، ويذكر الذهبي

(١) القاضى عبد الجبار : طبقات ص ٣٣٤ .

(٢) القاضى عبد الجبار : طبقات ص ٣٣٤ .

(٣) الإفريسي : التبصير ص ١٢٠ .

أنه « حافظ ثقة ولكنه مدلس ويى بالقدر »^(١) ويذكر نفس الشيء عن مكحول علم الشام^(٢). وكان مكحول من أكبر أتباع غيلان — كما سترى بعد — بل إن أثر القدرية — معبد الجهني وغيلان الدمشقي على علماء المدينة بالذات كان كبيراً . وسيدعى عدد من علماء المدينة بأنه غيلاني .

انتقل أثر معبد إلى أرجاء العلم الإسلامي وسمى أتباعه قدرية « ودام مذهبه بين دهماء الرواة من أهل البصرة . قروناً » كما يقول عالمنا محمد بن زاهد الكوثري^(٣) . فلرجل إذن أهمية وتأثير في دوائر أهل الحديث ، مما دعا عبداً لله بن عمر إلى عاربة المذهب القدرى . ولكن الخوض في القدر لم يتوقف . يقول ابن تيمية « ثم كثر الخوض في القدر ، وكان أكثر الخوض فيه بالبصرة والشام وبعضه في المدينة ، فصار معتقدهم وجمهورهم يقرنون بالقدر السابق وبالكتاب المتقدم وصار نزاع الناس في الإرادة وخلق الأعمال . وتطورت الفكرة في البصرة — كما يقول محمد بن زاهد الكوثري — عند طائفة منهم إلى حد أن جعلوا الخالق ما ينسب الثبوتية إلى النور وإلى المخلوق ما يعزونه إلى الظلام » .

ولم يكن هذا ما يقصده معبد الجهني على الإطلاق . إن الرجل كان يريد أن يدافع عن شرعية التكليف فقط ، فنفى أن يكون القدر سالباً للاختيار ، فانتفى المذهب إلى ما انتهى إليه . وكان أثر معبد الجهني فيمن تلاه من حركات فكرية كبيرة . ويربط طاش كبرى زاده بين معبد الجهني وواصل بن عطاء ، ويرى أن الاثنين كانا مبدأ الاعتزال وهذا يدل على أثر القدرين الأوائل في المحترقة ويذكر طاش كبرى زاده كان الخلاف يتدرج شيئاً فشيئاً إلى آخر أيام الصحابة حتى ظهر معبد الجهني وغيلان الدمشقي وواصل بن عطاء . وعمر بن عبيد ويونس الأسدي وخالفوا في القدر وإسناد جميع الأمور إلى تقدير الله تعالى وهلم جرا ، إلى أن ظهرت قواعد الاعتزال^(٤) وقرر الشهرستاني أنه حيناً قال واصل بن عطاء بالقدر « إما سلك في ذلك مسلك معبد الجهني وغيلان الدمشقي »^(٥) .

أما الشخصية الثانية التي نادى بحرية الإرادة الإنسانية ، فهي شخصية خامضة ، لم وصل إلينا من أخبارها الكثير . ومن العجب أن يظهر في دمشق — عاصمة الأمويين ومركز نظرية الجبر .

(١) النعمى : ميزان الاعتدال ج ٣ ص ٣٤ .

(٢) المصدر السابق ج ٣ ص ١٩٨ .

(٣) محمد بن زاهد الكوثري ! مقدمة تبين كتب للفقرى ص ١١ .

(٤) طاش كبرى زاده ! مفتاح ... ج ١ ص ٣٥ و ج ٢ ص ٣٤ .

(٥) الشهرستاني : الملل والنحل ج ١ ص ٦٣ .

يلهب القلمى في البدء والتاريخ وابن العبري ، في مختصر الدول إلى أن أول من نادى بالقدر في الشام ، بل نادى بالاعتزال هو عمرو المقصوص . وكان عمرو معلم معاوية الثاني ، وأثر أكبر الأثر فيه . قاضى معاوية الثاني مذهب الإرادة الحرة في مركز الجبرية ... دمشق . فلما مات يزيد ، وباع معاوية الناس ، توجه إلى معلمه ليسأله . فقال له عمرو المقصوص : إما أن تعلم ، وإما أن تحزل . فخطب معاوية فقال : إنا بليتنا بكم ، وإبليتكم بنا . وإن جلى معاوية نازع الأمر من كان أولى منه وأحق . فركب منه ما تعلمون حتى صار مرتهناً بعمله ، ثم قتله أبى ، ولقد كان غير خليق به ، فركب رده ، واستحسن خطاه ، لا أحب أن أتى الله ببيعناكم ، فشانكم وأمركم ولوه من شتم . فوالله لئن كانت الخلافة مغنماً لقد أصبنا منها حظاً ، وإن كانت شرّاً ، فحسب كل أبى سفيان ما أصابوا منها . ثم نزل واعتزل الناس ، حتى مات بعد أربعين يوماً من خلافته ، ووثب بنو أمية على عمرو المقصوص ، وقالوا : أنت أفسدته وعلمته ، ثم دفنوه حياً ، حتى مات . فكان الشهيد الثاني للمذهب القدرى ^(١) . ولم ترك المصادر لنا شيئاً آخر عن حقيقة هذه الشخصية . ولم ننظر بشيء منها في كتب المعتزلة .

وكانت الشخصية القدرية الثالثة هي شخصية غيلان بن مسلم الدمشقي الشهيد الثالث للمذهب « الإرادة الحرة » والمثل الأعلى للدفاع عن عقيدته والثبات عليها في وجه عتاة بني أمية . وقد انحط في اسمه ، فذهب البعض إلى أنه غيلان بن مسلم القبطي ، وذهب البعض الآخر إلى أنه النبطي ^(٢) . والنبطي أقرب إلى الصحة . وقيل إن اسمه هو غيلان بن يونس - وقيل أيضاً : ابن مسلم أبو مروان - مولى عثمان بن عفان . وقد درس في المدينة - فيما يبدو - على الحسن بن محمد بن الحنفية . وكان الحسن - كما قلنا من قبل - يمتنع الإرجاء ، بل هو واضع المذهب . ولهذا تذكر المصادر أن « النبلانية من المعتزلة قالت به . ويبدو أيضاً أنه آمن بالعدل والتوحيد ^(٣) » ولقد اشتهر بفصاحته وبلاغته أو ثغانيه في عقيدته . وكان الحسن بن محمد ابن الحنفية يقول إذا ارتأه : هو حجة الله على أهل الشام ، ولكن القتي مقتول ، وكأنه أحسن بما يحبّه له الأمويون .

وعاد غيلان إلى دمشق ، وتحدد المصادر داره بأنها كانت في ريف باب القراويس شرق دمشق . وأخذ يردد على المدينة حيث أثر في معظم علمائها ^(٤) . ومن المحتمل أنه تأثر بمحمد الجهنى . ويحبره طائش كبرى زاده من « أئمة المعتزلة » ويحمله من مدرسة الحسن البصري

(١) القلمى : البدء ج ٦ ص ١٧ . وابن العبري : مختصر الدول ص ١٩١ .

(٢) البتادى : للفرق ص ٧٠ .

(٣) القاضى عبد الجبار : طبقات ص ٢٣٠ .

(٤) الكعبى : مقالات ص ٧٦ .

وأصحابه ، أى أنه تتلمذ على الحسن البصرى^(١) . ولا شك أن من علم اللغة تسمية غيلان ابن مسلم بالمعتزلى ، ولكنه بما لا شك فيه أن غيلان كان أصلاً من أصول المعتزلة ومرجعاً كبيراً لم وفى الحقيقة كان غيلان للبشر الحقيقى بمنهج العدل .

وكان غيلان داعية للمذهب فى علانية مطلقة ، فلم يتخذ طريق الحسن البصرى - طريق الخفية ، وإخفاء عقيدته . وقد نقلت إلينا المصادر المناقشات العديدة التى كانت بين غيلان وبين خصومه ، عن طريقين : طريق أعدائه ، ويبدو فيها غيلان فى صورة المنهزم ، وطريق أنصاره ، ويبدو فيها فى صورة المنتصر .

ويهمنا منها مناقشاته مع عمر بن عبد العزيز . ويبدو أن هذا الخليفة الأموى كان على صلات طيبة به . وكان غيلان يدخل عليه وعمر يسأله عن أحوال الناس ، ويذكر ابن نباتة والملطى مناقشاته العقائدية مع عمر^(٢) . ويظهران فيها عمر المتكلم باسم الجبر منتصراً على غيلان - المعبر عن حرية الإرادة . وكانا يتلاحيا بالآيات القرآنية ، يورد هذا آيات الجبر ، وذلك آيات الحرية وتنتهى القصة إلى أن غيلان اقتطع فى الجدل ، وأنه وعد الخليفة بالألا يتكلم وفى هذا الأمر أبداً . وفى بوعده . فلما مات عمر ، سأل منه السيل .

أما الأخبار المعتزلية ، فقرر أن عمر كان من محبى غيلان ، وأنه آمن بالقدر وأنه كان يقول « من سره أن ينظر إلى رجل قد وهب نفسه لله ، وفرغها له ، وليس فيه عضو إلا وينطق بالحكمة ، فليُنظر إلى هذا الرجل »^(٣) .

وقد حملت إلينا النصوص المعتزلية رسالته إلى عمر بن عبد العزيز ، ويدعو غيلان إلى الإيمان بمنهجه القدرى : أبصرت يا عمر وما كنت ، ونظرت وما كنت .. اعلم يا عمر أنك أدرت من الإسلام خلقاً بالياً ، ورحماً عافياً ، فإمّا بين الأموات ألا ترى أنراً فتبع ، ولا تسمع صوتاً فتتبع . طفا أمر السنة ، وظهرت البدعة ، أخيف العالم فلا يتكلم ، ولا يعطى الجاهل فيسأل . وربما نجت الأمة بالإمام ، فانظر أى الإمامين أنت ، فإنه تعالى لا يقول : تعالوا إلى النار . إذن لا يتبع أحد . ولكن الدعاة إلى النار هم الدعاة إلى معاصى الله . فهل وجدت يا عمر حكيماً يعيب ما يصنع ، أو يصنع ما يعيب ، أو يعلب على ما يقضى ، أو يقضى ما يعلب عليه . أم هل وجدت رشيداً يدعو إلى الهدى ، ثم يضل عنه ، أم هل وجدت رحيماً يكلف العباد فوق الطاقة ، أو يعليهم على الطاعة ، أم هل وجدت عدلاً لا يحمل الناس على

(١) طاش كبرى زاده : مفتاح ج ٢ ص ٢٥ .

(٢) ابن نباتة : سرح اللبيب ص ١١٨ والملطى : التتبع .. ص ١٥٨ ، ١٥٩ .

(٣) القاضي عبد الجبار : طبقات ص ٢٤٩ .

الظلم والظالم ، وهل وجدت صادقاً يحمل الناس على الكلب أو التكاذب بينهم ، كفى بيان هذا بياناً ، وبالعصى عنه عى^(١) .

هذا خطاب غيلان المشهور إلى عمر بن عبدالعزيز ، تجده يستخرج فيه عقيدته في العدل الإلهي ، وسواء استجاب عمر لدعوة غيلان أو لم يستجب ، فإنه استدعاه لعدالته وتقواه ، وطلب منه أن يعينه في أمور المسلمين ، وسأله غيلان أن يوليّه بيع الخزان ورد الظالم ، فوله . ويقف غيلان في سوق دمشق يبيع حوائج بني أمية ، وهو يعلن « تعالوا إلى متاع الخوة ، تعالوا إلى متاع الظلمة ، تعالوا إلى متاع خلف الرسول في أمته بغير سته وسيرته » ويصيح — وهو يبيع الخزان — من يمزقني بمن يزعم أن هؤلاء كانوا آتمة هدى . وهذا متاعهم والناس يموتون من الجوع » ور به هشام بن عبد الملك — فاستشاط غيظاً وقال « أرى هذا يعينني ويعيب آباءني . والله إن ظفرت به ، لأقطن يديه ورجليه » .

وحين ولي هشام — أحوال بني أمية وعاتبها — الخلافة خرج غيلان وصاحبه صالح إلى أرمينية ببيان على هشام مظاله ومظالم بني أمية باسم الحق الإلهي أو الجبر الذي لا مرد له . فأرسل هشام في طلبهما ، فجيء بهما ، ثم استدعاه هشام وناقشه : زعمت أن ما في الدنيا ليس هو عطاء من الله لنا . فقال له غيلان : أحوذ بجلال الله أن يأتمن خوفاً ، أو يستخلف الخلفاء من خلقه فجاراً . إن أئمة القوامين بأحكامه ، الراهبين لقامه ، اللذين كابدوا بالعدل الدول ، وخافوا مقاماً لا يحدون عنه حولا . ولا يتحلون بالعدل ، باتوا ومقامهم المحمود ، وليهم المشهود ، بطول القيام والسجود . لم يول الله وثاباً على الصبور ، ولا ركاباً المحذور ، ولا شهداء للزور ، ولا شرايأ للخمور ، عند ذلك أمر بجسده^(٢) ومن السجن أخذ يرسل رساله إلى أصحابه وأتباعه ، يعلن فيهما مذنب في العدل . وكان من فصحاء الكتاب وبلغائهم ، كما قلنا .

ورأى هشام أن يضيق على قتله لغيلان وصاحبه صالح بعض المشروعية ، فدفن به إلى الأوزاعي ليناقشه ، ويقتي في أمره . وكان الأوزاعي عميلاً وضيعاً لبني أمية ، عاش في رحابهم ، يفتنهم عليه الأموال ، ويشترى دينه وديناه ، ويلصقون ثمن فتاويه ، وهو يحارب مجتمع المسلمين ، ويقتي بقتل كل من عيز عن آلام هذا المجتمع . وناقش الأوزاعي غيلان ، وثبت غيلان على رأيه ، فألقى الأوزاعي لهشام بتعذيه وقله .

فأمر هشام بإخراجهما من السجن ، وأمر بقطع أيديهما وأرجلهما ، وأق هشام متشفياً يقول لغيلان : كيف ترى ما صنع بك ربك . فالتفت غيلان فقال : لمن الله من قبل في هذا .

(١) القاضي عبد الجبار : طبقات ص ٢٢٠ ، ٢٢١ .

(٢) القاضي عبد الجبار : طبقات ص ٢٢٣ .

ثم عطر صالح ، فاستقى له غيلان . فقال له بعض أهل الشام : لا نسقيكم حتى تشربوا من الزقوم . فالتفت غيلان إلى صالح مبتسماً وقال : يا صالح . زعم هؤلاء أنهم لا يسقوننا حتى نشرب من الزقوم . ولعمري لئن كانوا صدقوا ، إن الذي نحن فيه ليسير في جنب ما نصير إليه بعد ساعة من عذاب الله . ولئن كانوا كذبا ، إن الذي نحن فيه يسير في جنب ما نصير إليه بعد ساعة من روح الله ، فاصبر يا صالح . . . مقامك مقام شريف ، ومتجرك متجر ربح ، وإنما نهم منا أن قلنا : إن ربنا منصف لا يجر . . . فقال له صالح : أحياك الله حياً وميتاً ، كما أحييتني حياً وميتاً . . . ثم مات صالح ، وصلى عليه غيلان ، ثم أقبل على الناس يقول : قاتلهم الله ، كم من حق قد أماتوه ، وكم من باطل قد أحيوه ، وكم من ذليل في دين الله أعزوه ، وكم من عزيز في دين الله أذلوه ، وذهب الأمويون إلى هشام بن عبد الملك ، وقالوا له : قطعت يدى غيلان ورجليه . وأطلقت لسانه . فقد بكى الناس حوله وبههم على ما كانوا غافلين عنه . فأرسل إليه يقطع لسانه . فقيل له : أخرج لسانك . فقال : لا أعين على نفسى . فكسروا فكاه واستخرج لسانه فقطعوه ، فأت رحمة الله ^(١) .

إننا نرى بوضوح أن الرجل — كان من أعظم الشخصيات الإسلامية في تاريخ الأمة الإسلامية كلها ، إنه إنما كان يمثل المجتمع الإسلامى تمثيلاً مثالياً في مقاومته لبني أمية . كان ضمير هذا المجتمع يتكلم باسمه ، ويتعذب أشد العذاب لأجله ولساناً نجد في كل ما ترك من كتابات أو رسائل أثرًا لتضكير خارجي عن الإسلام . ولا نجد في كتاباته مناقشة عقلية جدلية تقوم على أسس منطقية . كما نرى هذا في مجامع المسيحيين في ذلك الوقت ، المسلمين بالفلسفة اليونانية والمنطق اليوناني . إنما نرى حماساً مذهبياً يأخذ على الرجل كل جوانحه ، وامتداداً لدعوة التابعي الجليل معبد بن خالد الجهني وصديقه ابن سار — وهما يتاديان : هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين ويأخذون أموالهم . ويقولون إنما تجري أعمالنا على قدر الله ، كان غيلان يمثل المجتمع الإسلامى . فالسألة إذن هي في نطاق إسلامي بحت . ولا تتصله ، فلا أخذ أصحاب مذهب الإرادة الحرة من بيلاجيوس ولا من يوحنا المعمدان ولا من غيرهما .

ويبدو أن غيلان كان مرجحاً أيضاً ، وقد كان هذا من أثر تلمذته على الحسن بن محمد بن الحنفية ويدعم هذا مؤرخ العقائد الإسلامية الإمام الأشعري ، فذكر أن الغيلانية — أصحاب غيلان — من فرق المرجئة . وكذلك البغدادى والإسفرائينى . فقد اعتبروا الغيلانية مزجاً من الإرجاء في الإيمان ومن القدر على مذهب القدورية ^(٢) .

(١) القاضى عبد الجبار : طبقات ص ٢٣٢ ، ٢٣٣ .

(٢) الأشعري : مقالات ج ١ ص ١٣٦ والبغدادى : الفرق ص ١٢٢ والإسفرائينى : التبصير

أما عقيدته في الإرجاء - فقد ترك لنا هذا النص عنه « جاز أن يعذب الله أهل الكبائر ، وجزاء أن يغفر عنهم ، وجزاء أن يخلد لهم ، فإن عذب أحداً ، عذب من ارتكب بمثل ما ارتكبه ، وكذلك إن خلده ، وإن عفا عن أحد ، عفا عن كل من كان مثله »^(١) وبهذا يكون غيلان مرجحاً فعلاً ، ومن الثابت - كما قلنا - أنه تأثر بأستاذه الحسن بن محمد ابن الحنفية ، وأنه كان يناقض بهذا الأصل الجوارح . وهو أيضاً يعتمد بهذا الإرجاء عن المجتزأة .

ولغيلان أيضاً رأى في فكرة الاستطاعة ، وهي القدرة على الفعل ، وأنها لكي تتحقق ينبغي أن يتحقق فيها السلامة وصحة الجوارح وتخليتها من الآفات^(٢) . وقد تابعه في فكرته عن الاستطاعة فيما بعد بشر بن المعتز وثمالة بن أشرس - وهما من كبار مشيخة المجتزأة .

وأدلى غيلان أيضاً بطلوه في مسألة معرفة الله - والإيمان به : إن معرفة الله الأولى - هي اضطرار يليقها الله في الإنسان ، هي ضرورية ، هي اضطرار ، وليست بإيمان . ولعل غيلان هنا يشير إلى الميثاق في عالم اللز . أما الإيمان فهو المعرفة الثانية بالله ، وهي معرفة اكتسابية وهي تشتمل على محبة الله والخضوع له والإقرار بما جاء به الرسل وبما جاء من عند الله تعالى . والإيمان لا يحتمل الزيادة ولا النقصان ، فهو لا يزيد ولا ينقص ولا يتفاضل الناس فيه^(٣) . وقد أثر غيلان في عالمين من علماء المسلمين جميعاً أيضاً بين القدر والإرجاء وهما محمد بن أبي شبيب وأبي شمر الحنفي^(٤) .

ولكن كان أبرز رجال الفيلانية - مكحول بن عبدالله الدمشقي محدث الشام الكبير (المتوفى نحو عام ١١١٦هـ) ومجموعة كبيرة من محدثي الشام وقضااتها . وكانت الفيلانية وهما على من عرف من رجال الحديث من القدرين بحيث يقول الشافعي عن عبدالرحمن بن ثابت الزاهد « وكان أعلم الناس بقول غيلان »^(٥) وكانت لغيلان كتب ورسائل منتشرة في العالم الإسلامي - أهمها كتاب في الرد على الأوزاعي ، ويذكر القاضي عبد الجبار أن له من الرسائل ما يدخل في مجلدات تشتمل على التوحيد والعدل والوعد والوعيد وإلى الدعاء لله والترهيد في الدنيا^(٦) ويذهب

(١) الأثرى : ج ١ ص ١٥٠ .

(٢) نفس المصدر ج ١ ص ٢٢٨ .

(٣) الأثرى : مقالات ج ١ ص ١٣٦ ، ١٣٧ ، ٢٢٨ ، ج ٢ ص ١٥٠ والبنهادي :

الفرق ص ١٢٥ .

(٤) الأثرى : مقالات ج ١ ص ١٣٥ والبنهادي : الفرق ص ١٢٥ .

(٥) الكلبى : مقالات ص ١٠٣ .

(٦) القاضي عبد الجبار : لطائف ص ٢٣٠ .

الكبرى إلى أنه كان يدعو إلى الله بقوله ورسائله^(١). وقد بقيت رسائل غيلان إلى مدى طويل في العالم الإسلامي تؤثر في الكتاب والبلغاء ويحفظها العلماء والزماد^(٢). وكانوا يزاجون بينها وبين مواظ الحسن البصري^(٣).

وبقيت الفيلانية فرقة متباعدة ، أثرت حقاً في المعتزلة إلى أكبر حد ، ولكن كان لها كيانه الخاص بها . ويذكر القاضي عبد الجبار المعتزلي نفسه أن لفيلان أصحاباً كثيرين في نواحي الشام يقال لهم الفيلانية^(٤).

كانت الفيلانية فرقة سياسية ، قامت كما قلت باسم المجتمع الإسلامي ضد الحكم الأموي ، الذي أنزل به صفه وفسوته وضراوته وكانت غاياتها سياسية أكثر منها دينية كانت ثورة على الظلم الاجتماعي والاقتصادي الذي قام به الأمويون باسم الجبر الإلهي ، وحين قتل مؤسسها استمرت - فيما يبدو - وكفرقة سرية ، وما لبث أن انضم إليها أمير أموى يزيد ابن الوليد بن عبد الملك المشهور بالنقص ، لأنه أنقص الزيادة التي كان الوليد بن يزيد ابن عبد الملك الخليفة والخليج ، زادها في أعطيات الجند ، ليضمن ولائهم .

ثار يزيد مع جمهور الفيلانية ، وقضوا على الخليفة الخليج عام ١٧٦ هـ في معركة عسكرية كبيرة^(٥).

وقد أعلن يزيد مبادئ الفيلانية في خطبته بعد أن قتل الخليفة ، إن لكم على ألا أضع حجراً ، ولا أجرى نهراً ، ولا أكنز مالا ولا أعطيه زوجة ولا ولداً ، ولا أقبل مالا من بلد إلى بلد حتى امتد قرد ذلك البلد وخصائصه أهله بما يفتخرون .

فلن فضلت فضلة ، نقلته إلى البلد الذي يليه مما هو أحوج إليه ولا أجهزكم في ثغورك فافتنكم وأفنن أهاليكم ، ولا أغلق بابي دونكم فياكلن قوتكم ضعيفكم ، ولا أحمل على أهل جزيتكم ما أجلبهم به عن بلادهم ، ويتقطع نسولهم .

ولكن لكم أعطياتكم في كل سنة وأرزاقكم في كل شهر ، حتى تستلوا المعيشة بين المسلمين ، فيكون أنصام كأدنانهم^(٦) وفي الخطبة ، كما نرى ، نفس غيلان وآراؤه ، وهي

(١) الكبرى : مقالات ص ١٦٢ .

(٢) نفس المصدر ص ٧٦ ، ٧٧ .

(٣) إلماسط : البيان والتبيين ج ١ ص ٢٣٩ .

(٤) القاضي عبد الجبار : طبقات ص ٢٣٠ .

(٥) الكبرى : مقالات ص ١٠٧ .

(٦) الكبرى : مقالات ص ١١٦ .

تذكرنا بخطبته أمام خلافة عمر بن عبد العزيز وهي الخطبة التي قتل لأجلها هشام بن عبد الملك وينبغي أن نلاحظ أن الفيلانية هي التي خرجت مع يزيد لا المعتزلة، وقد وضعوا بهذا مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وقد تبنت المعتزلة هذا المبدأ نظرياً، ولكنهم لم يتخلوه في عهد يزيد^(١) مع أن عمرو بن عبيد كان يفضل يزيد عن عمر بن عبد العزيز، وكان له رأى من أسوأ الآراء في عمر بن عبد العزيز. وكان عمر بن عبد العزيز من أدياء المعتزلة، ومثلاً بارعاً، أما الخليفة العادل من بين خلفاء بني أمية، فقد كان يزيد بن الوليد. وكان عمرو ابن عبيد على وشك القيام لمبعثته، لولا أن يزيد توفي بعد ستة أشهر من خلافته.

ولم يخرج المعتزلة بعدها، بل اعتزلوا كل مشاركة إيجابية في أى حركة سياسية، حتى توفي عمرو بن عبيد في عهد جعفر المنصور الخليفة العباسي.

أود أن أنتهي من هذا إلى أن الفيلانية كانت فرقة سياسية عملية، كان أساسها بلا شك نظرياً - يتضح في تبنيها لفكرة الاختيار الإنساني، وإنكار الجبر الإلهي، كانت هذه الركيزة الأولى لقيامها، ولكن كان المقصود بهذا الرأى النظرى إنكار الظلم الاجتماعي الذي فرضه بنو أمية على جماهير المسلمين، فقامت في الشام لا في العراق.

وأدت عملها الكبير في زعزعة أركان الحكم الأموي في عقرداره.

لقد مثلت الفيلانية، التزوة الحيوية الأولى للمجتمع الإسلامي، وانطلقوا فعلاً من بناء هذا المجتمع، والتزوة الحيوية - كما قلت من قبل، هي تعبير جزئى عن المجتمع، وانضمامه من انضماماته، وهي تتمثل في رأى مخالف لرأى حكامه، وإن كانت لا تعبر عن المجتمع تعبيراً كاملاً، وتعنى أيضاً صرخة داوية لا تؤدي إلى تحطيم الحاكمين بقدر ما تؤدي إلى إقلاصهم وزلزلة أقدامهم، إنها هي الإرهاصات الأولى لثورة المجتمع، ولكنها ليست حقيقة ثورته.

تلك هي الصحيفة الأولى من صحف القدرية - وهم المشرئون الأول بمنهب الإرادة الإنسانية الحرة، ولكن قام من يرد عليهم لا باسم بنى أمية، ولكن خلال تأويل عقل، وكانوا أيضاً بحاجة من حاجات المجتمع، ونزوة من نزواته. وهم المهيرة الأوائل أو المهجمة.

الفضل الثاني

الحجرة الأوائل : الجهمية

نشأة التأويل العقلي

إن بحث نشأة التأويل العقلي في العالم الإسلامي من الصعوبة بمكان، فإن ما لدينا من أخبار عن هذه النشأة قليل للغاية ، وحتى هذه الأخبار القليلة قد نقلت إلينا عن أعداء التأويل ، فوصلت مشوهة ناقصة . وقد دعا هذا إلى القول بأن أصل التأويل خارجي لم ينشأ في بيئة إسلامية محضة ، وأن أصحابه استمدوا جوهر فكرتهم من مؤثرات وبيئة بعيدة كل البعد عن روح الإسلام ومنهجه . ولكن هذه الفكرة التي حملها أعداء المنهج العقلي غير صحيحة على الإطلاق وسأحاول خلال البحث التركيبي الذي أقوم به في هذا الفصل ، أن أبين حقيقة هذه النشأة .

إن الحركة العلمية الأولى ، التي سادت العلم الإسلامي ، كانت بلا شك حركة جمع الأحاديث ، كان تكوين نصوص السنة هو العمل الأول الذي انبرى له جماعة من « خالص التابعين » . يتبعونه « رواية » وينفقون الجهد الجهد في سبيل إقامته — وأقصد بإقامته هنا تتبع السنة حيثما كانت . ونحن نعلم أن الخليفة الثاني كان قد نهى عن جمعها حتى لا تختلط « بكتاب الله » . وهذا العمل الممتاز الذي قام به التابعون وتابعو التابعين كان من أكبر الأعمال العلمية الإنسانية ، وقد حفظ لنا بهلها « الأصل الثاني » للإسلام في جوهره . ولكن نرى أن مجموعة لا يستهان بها من علماء السنة قد قبلت عدداً من الأحاديث الضعيفة أو غير القوية السند ، وتعلقت بظواهر ما فيها تطلقاً يصل إلى حد الجزم القاطع ، ونرى مجموعة أخرى من المفكرين الإسلاميين في هذا العهد قد روجوا لأفكار معينة غير إسلامية في شكل أحاديث انتشرت في العالم الإسلامي كالمشيم ، وقبلها الجمهور الشعبي كأحاديث ولادة عن الرسول ، ومن المؤكد أن علماء السنة الكبار « أو السلف » وقفوا بالمحصار لكل حديث غير صحيح السند ، وطبقوا قواعد الرواية الصحيحة تطبيقاً رافضاً على كل ما يرد أمامهم من أحاديث . ولكن حشو السنة بكل ما ورد من أحاديث كان عملاً عادياً في ذلك الوقت لدى كثير من دوائر العلماء . واختلف هذا الحشو جغرافياً وبيئياً وعقائدياً ومن الواضح أن هذا الحشو الذي أقام علماً فوكلورياً للجمهور الشعبي كان نزوة من نزوات المجتمع لا بد أن يعيش المجتمع حيويّاً في آلامها وأن ينم فيها وأن يتغنى بها : تلك نزوة حيوية في بناء كل مجتمع إنساني .

وفي هذا الوقت بالذات ظهر أصحاب التفسير العقلى ، لقد راعهم هذا الحشو الكبير الذى دخل الحديث ، وضاقوا ذرعاً بمنهج السلف فى محاولة رد هذا الحشو عن طريق صحة السند فقط ، بينما هذا الحشو لا يعارض السمع فقط ، بل يعارض العقل . ثم امتدت المعارضة إلى منهج السلف أنفسهم ، منهج التمسك بالظاهر ، وعدم التأويل ولو كان التأويل يميز قواعد اللغة ، وبهذا ظهرت الاصطلاحات الفنية : « العقل » ، « مقابلا للنقل » ، و « التأويل » مقابلا للتقليد و « التوفيق » مقابلا للتوقيف و « الدراية » مقابلة للرواية . وبدأ النزاع عنيقاً ، تتدخل فيه السياسة أحياناً ، والتنافس العلمى أحياناً ، وسقط فيه صرعى كثيرون . ومازال النزاع قائماً ، فقد انتقل التأويل الذى وضعه الجهمية قديماً إلى المحترلة ، ومن المحترلة انتقل إلى الشيعة الاثني عشرية ، وأما مذهب الظاهروالتمسك بالأثر ، فقد بقى حتى الآن فى مذهب السلف وتوسط الخلاف بين الاثني عشر ، يوفقون بين المقول والمنقول ، ويتخللون طريقاً وسطاً بين الفريقين المتضادين ، والإسلام إنما أتى ليوجد أمة وسطاً ، ولذلك فإن المذهب الأخير قد ساد العالم الإسلامى .

ولا شك أن هذا التأويل العقلى نزوة جيوية أيضاً مضادة لنزوة الحشو والاثنتان : التأويل والحشو من أعماق المجتمع .

والآن أنتقل إلى بدء الحركة العقلية ، عاونا أن أضبعها فى إطارها الحقيقى خلال الغموض والسطوع الذى سيطر على ما لدينا من أخبار عنها .

١ - الجهم بن درهم :

إن أول مسلم خاض المعترك العنيف ، ونادى بفكرة التأويل العقلى فى الإسلام هو الجهم بن درهم . وكل ما وصل إلينا من أخبار عنه غامض أشد الغموض ، مشوه أشد التشويه . ذكروا أنه كان من خراسان ، وأنه كان من مولى بنى مروان . وذكروا أنه كان مؤيداً لمروان بن محمد ، وأنه كان ينسب إليه ، فيقال له مروان الجهمى^(١) . ويدكر ابن تيمية أن ما أصاب مروان بن محمد من مصائب ونكبات واقتراس حكم بنى أمية على يديه ، إنما كان بسبب انتسابه للجهم المعطل . وقيل إنه من حران وأنه كان صابئياً .

وسكن الجهم بن درهم دمشق . وحللت المصادر مكان داره^(٢) . وذكر الطبرى فى كتابه

(١) النعمان (المتوفى سنة ٨٥٢) . ميزان الاعتدال : يقول الجهم بن درهم عنده فى التابعين مطبع نساك ج ١ ص ١٥٨ .

(٢) ابن كثير : تاريخ ابن كثير ج ٩ ص ٣٥٠ .

شرح أصول السنة : « إن أول من قال القرآن مخلوق جعد بن درهم في سنة نيف وعشرين ومائة »^(١) . وتذكر المصادر الجعد قد أخذ بدعته عن بنان بن سميان ، وأخذا بنان عن طلوت ابن أخت لبيد ابن أخت أعصم ، وقد حاصر لبيد بن أعصم الرسول صلى الله عليه وسلم وكان عدواً له ، وقد اشتغل لبيد بالسحر وكان يقول يخلق القرآن^(٢) . وقد ذكر هذا القول الأخير عن الجعد ، وقال إن لبيداً أخذ قوله عن يهودى باليمن^(٣) ، وأخذ عن جعد الجهم بن صفوان الخزرجي الرملي .

ويبدو أن القصة قد وضعت من أعداء الجهم — كما قلت من قبل — لتبين أن أصل المذهب يهودى من اليمن ، وقد كانت هذه عادة الفرق المتناظرة : أن تتسب آراء أعدائها إلى أعداء الإسلام نفسه :

أما ابن النديم فيقدم إلينا رواية أخرى عن الجعد ، فإنه يعتبره مانوياً : « . كان الجعد ابن درهم الذى ينسب إليه مروان بن محمد فيقال مروان الجعدي ، وكان مؤدياً له ولولده فأدخله في الزندقة »^(٤) . وهذه الرواية الغريبة انفرد بذكرها ابن النديم ، ولا نجد لها سنداً في غير الفهرست من الكتب ، ويبدو فيها تعامل ابن النديم للشيعي على مفكر عاش في رحاب الأمويين ، وتلمذ عليه خليفة من خلفائهم ، ولم يخفر له عنده أنه قتل أيضاً بيد الأمويين كما سئرى بعد قليل .

وتذكر المصادر التاريخية المتعددة أن الجعد أقام بدعته حتى أظهر القول بخلق القرآن . وأن هذا القول قد أوغر صدور الأمويين عليه فطلبوه ، فهرب من دمشق وذهب إلى الكوفة وعاش بها ، فلقيه فيها الجهم بن صفوان وأخذ هذا القول عنه ، وما لبث أمير الأمويين على الكوفة ، القاسي القلب خالد بن عبد الله القسري أن قبض على الجعد ووضع في السجن ، وشكا آل الجعد إلى هشام بن عبد الملك ضعفهم وطول حبس الجعد ، فقال هشام : أهو حي يعد ؟ وكتب إلى خالد في قتله فأتى به في الوثاق يوم أصبح ، وصلى صلاة العيد ، وتخطب وقال في آخر خطبته : « انصرفوا وضحوا بضحاياكم تغيب الله منا ومنكم ، فإني أريد اليوم أن

- (١) ابن تيمية ، الفرقان بين الحق والباطل ، والرسائل الكبرى . ص ١٣٧ ، ١٤٢ .
 (٢) ابن كثير : تاريخ . . وكانت له بها دار بالقرب من الفلاسين إلى جانب الكتبية ذكره ابن عساکر قلت وهي محلة من الخوارج اليوم غرباً عند حمام القنطرة التي يقال له حمام قليس .. ج ٩ ص ٢٥ .
 (٣) نفس المصدر : نفس الصحيفة وأيضاً انظر ابن نباتة المصري . شرح العيون في شرح رسالة ابن زيد ص ١٨٦ .
 (٤) ابن النديم : الفهرست — ص ٤٨٦ .

أضحى بالجلد بن درهم فإنه يقول : وما كلم الله موسى تكليماً ، ولا اتخذ الله إبراهيم خليلًا ، تعالى الله عما يقول علوًّا كبيراً ، ثم نزل وحز رأسه بالسكين في أصل المنبر^(١) أما صاحب شذرات الذهب فيوردها كالآتي : خطب خالد بن عبد الله القسري الدمشقي بواسط يوم أضحى ، وكان ممن حضره الجعد بن درهم ، فقال خالد في خطبته : الحمد لله الذي اتخذ إبراهيم خليلًا وموسى كليماً ، فقال الجعد وهو بجانب المنبر : لم يتخذ الله إبراهيم خليلًا ولا موسى كليماً ، فلما أكل خالد خطبته قال : يا أيها الناس ضحوا ، قبل الله ضحاياكم فإني مفرج بالجلد بن درهم ، فإنه زعم أن الله لم يتخذ إبراهيم خليلًا ولا موسى كليماً . . . في كلام طويل ، ثم نزل فلجمه في أسفل المنبر . والجلد هذا أول من نفي الصفات ، وعنه انتشرت مقالة الجهمية ، إذ حذا حذوه في ذلك الجهم بن صفوان . قال الذهبي في المغني : الجعد بن درهم ضال مضل زعم أن الله تعالى لم يتخذ إبراهيم خليلًا^(٢) ويجمع المصادر على أنه أول من نادى بالتعطيل ، وعلب بن نفي الصفات وبنتظية خلق القرآن وأن الجهم بن صفوان أخذ عنه كل هذا^(٣) . ويذكر ابن كثير وابن نباتة أنه أول من قال بخلق القرآن من أمة محمد صلى الله عليه وسلم^(٤) .

نستطيع أن نستخلص من هذا :

أولاً : محاولة السلف من ناحية ، والمعتزلة من ناحية أخرى لتليل موقف الجعد بن درهم الفكري بسبب معيشته بين اليهود ، كما يذكر ابن نباتة وابن كثير ، أو بين المانوية كما يذكر ابن النديم ، وأنه أخذ آراءهم منهم . ثانياً : لا نستطيع أن نصليق أن قطه كان لأرائه الفكرية ، بل يبدو أنه لسبب سياسي ، فإن خلفاء الأمويين ولائهم كانوا أبعد الناس عن قتل المسلمين في مسائل تمت إلى العقيدة ، وقد رأينا مثل هذا في قصة مقتل غيلان الدمشقي ، كما سترأها في مقتل الجهم بن صفوان . ثالثاً : كل ما ذكر لنا عنه أنه كان يقول بخلق القرآن . والتعطيل وأنه ينادى بأن الله لم يكلم موسى تكليماً .

يمكننا إذن من الأقوال السالفة أن نضع صورة تركيبة لآراء الجعد : فالجلد أول من نادى بالتعطيل . والتعطيل اصطلاح وضعه السلف وصبا للمعتزلة والفقهاء ، ومنه اتفق إنكار الصفات القديمة القائمة بالذات ، فالجلد إذن من قفاة الصفات بل أول من نادى بهذا . وقد أداه نفي الصفة إلى القول بخلق القرآن — أي أنه أنكر الكلام القديم . وهذا يفسر ما ذكره

(١) ابن نباتة : سرح ص ١٨٦ وكذلك ابن كثير ج ٩ ص ٣٥٠ .

(٢) ابن العباد - شذرات الذهب ج ١ ص ١٦٩ - ١٧٠ .

(٣) ابن تيمية : الرسالة المحموية ص ١٥ ، ابن تيمية : مؤلفات صريح العقول ج ١ ص ١٩٧ .

(٤) ابن نباتة : سرح ص ١٨٦ ، وابن كثير ج ٩ ص ٣٥٠ ، والذهبي - ميزان الاحتيال

القمرى من أن الجعد يقول : « إنه ما كلم الله موسى تكليماً ، ولا اتخذ إبراهيم خليلاً » ، أى أن الله لم يكلم موسى بكلام قديم ، وإنما بكلام حادث ، ولم يتخذ إبراهيم خليلاً فى القديم ، وإنما فى زمان حادث . وإذا كانت هذه كلها حوادث ، فكيف يكون القرآن وهو محتواها ، قديماً .

غير أن ثمة تفسيراً آخر للكلام الجعد ، إذا صح أن الجعد كان يعيش فى وسط يهودى : إنه أراد أن ينكر الفكرة اليهودية المحيصة القائلة بأن الله تجلى تجلياً جسمانياً لموسى ، وكلمه كلاماً مادياً ، فأراد الجعد أن يناقض هذا بقوله : إن الله لم يكلم موسى تكليماً ، أى لم يكلمه على تلك الصورة المحيصة التى عرفها اليهود ، هذا ما أراده الجعد ، ولم يفهم القمرى هذا ^(١) .

ولكن هذا كله لن يفسر لنا الموقف الحقيقى للجعد بن درهم تجاه الفكر الإسلامى ووضعه الممتاز فيه ، غير أن النص الرابع الذى عثرت عليه فى ابن الأثير ، بل ذكره أيضاً ابن حساكر فى تاريخه ، يبين الموقف الأصيل لهذا الفكر المجهول لدى الباحثين وهو : « أنه كان يردد إلى وهب بن منبه وأنه كلما راح إلى وهب يغسل ويقول : أجمع للعقل . وكان يسأل وهباً عن صفات الله عز وجل فقال له وهب يوماً : وبلك يا جعد ، أقصر المسألة عن ذلك إلى لا ظنك من المالكين ، لو لم يخبرنا الله فى كتابه أن له يداً ما قلنا ذلك ، وأن له عيناً ما قلنا ذلك ، وأن له نفساً ما قلنا ذلك ، وأن له سمعاً ما قلنا ذلك ، وذكر الصفات من العلم والكلام وغير ذلك » ^(٢) . هذا هو موقف الجعد بن درهم وهو الذى أدى إلى قتله تلك القتلة العنيفة : إنه يتوضأ لى يستمع إلى وهب بن منبه ، وإنه ليعلم أنه العقل ما يسمى إليه ويجمع نفسه له ، لقد راعه الخشوا الكبير ، والإسرائيليات التى دخلت الحديث ، فيسأل عن صفات الله ، وهل لله حقاً يد كأيدينا وعين كأعيننا ونفس كأنفوسنا ؟ وهل له تلك الصفات الحادثة كصفاتنا الحادثة ؟ إنه يريد التفسير العقلى ، إنه يريد تحكيم العقل فى كل شئ .

إن جبار بنى أمية قد اهتز غضباً حين استمع لأرائه وبخاصة أنه كان من مواليهم ، ومؤيداً لأحد أمراءهم وقد أصبح هذا الأمير فيما بعد خليفة المسلمين ، فطلبه ، فهرب إلى الكوفة ، وهناك قتل - كما قلنا - بعد أن احتق آراؤه وجل كانت له الأهمية الكبرى فى تاريخ الفكر الإسلامى وهو الجهم بن صفوان ولكن الجعد بن درهم كان أول رواد التفسير العقلى فى الإسلام .

(١) قتل القمرى سنة ١٢٨ فلا بد أن الجعد قتل قبل هذا التاريخ .

(٢) ابن كثير - الكامل - ٩ ص ٣٥٠ .

٢ - الجهم بن صفوان :

والجهم بن صفوان شخصية من أكبر شخصيات الإسلام ، وقد نسبت إليه فرقة الجهمية ، ثم نسبت إليه المعتزلة : فظقت المعتزلة منذ عهد المأمون بالجهمية . ومع أن الفرقتين تتفقان في أصول هامة ، غير أنهما تختلفان في أصول جوهرية أيضاً . ومن المحتمل كثيراً أن نجد لدى الجهمية أصلاً ومبدأً للمعتزلة ، ولكن من جهة نستطيع أن نجد فيها أيضاً أصلاً ومبدأً لطائفة المجبرة . وهذا ما يبين أهمية جهم بن صفوان في تاريخ الفكر الإسلامي . ويذهب كاتب حديث هو جمال الدين القاسمي النعشي إلى القول بأنه « قد يظن أنها (الجهمية) أسست أولاً بعد عين ، مع أن المعتزلة فرع منها ، وهي في الكثرة تمتد بالملايين » . ولم يتبنه القاسمي إلى أن المذهب المعتزلي قد دخل في قلب مذهب الشيعة ، وما زالت الشيعة تعيش . والقاسمي قد تنكب الطريق إذ يقول « إن المتكلمين المتأخرين المنسوبين للأشعرى يرجع كثير من مسائلهم إلى مذهب الجهمية كما يدريه المتبحر في فن الكلام والموازن بين أقوال هؤلاء وأقوال السلف »^(١).

والقاسمي يردد هنا أقوال ابن تيمية ، وهي أقوال ملفها الحقد والكلب على رجال الأشاعرة العظماء من أمثال أئمة الهدى فخر الدين الرازي والأملسي ، وغيرهما من مفكرين حملوا لواء الإسلام علمياً وفكرياً ، وكان لهم من مذهبهم المنبثق عن الكتاب والسنة ، والمتناسق تناسقاً منهجياً مع العقل .

أما الجهم بن صفوان ، ويكنى أبا محرز ، فقد نشأ في سمرقند بخراسان ، ثم قضى فترة من حياته الأولى في ترمذ ، وكان مولى لبني راسب من الأزد^(٢) وليس لدينا أي أخبار عن دراسته أو عن أسألتة سوى أنه - وهذا ما نجتمع عليه المصادر - أخذ عن الجعد بن دهم^(٣) . ويبدو أنها تقابلا في الكوفة وأن جهماً قضى بها فترة من الزمن يقول ابن كثير : سكن الجعد الكوفة فلقيه فيها الجهم بن صفوان ، فقلد هذا القول عنه^(٤) وهناك عرف الجهم منهج الجهد وهو منهج التأويل وعدم الاهتمام بعلم الحديث ، وقد راعه الحشو المائل الذي أدخل في

(١) جمال الدين القاسمي النعشي - تاريخ الجهمية والمعتزلة ص ٦ .

(٢) « ابن حجر السقلافي - الميزان : ج ٢ ص ١٤٢ واللبني : ميزان الاحتيال ج ١

ص ١٨٥ .

(٣) ابن العباد : شذرات ج ١ ص ١٦٩ - ١٧٠ وابن كثير تاريخ : ج ١ ص ٢٦ - ٢٧ ،

وكذلك ج ٩ ص ٣٥٠ - وابن الأثير - الكامل ج ٥ ص ١٢٧ .

(٤) ابن كثير : تاريخ ... ج ٩ ص ٣٥٠ .

الحديث ، كما رآه علم اهتم المحدثين بالدراية ، واقتصرهم فقط على الرواية ، ويقول ابن حجر « وما علمته روى شيئاً ولكنه زرع شراً عظيماً » . ثم رجع إلى ترمذ ، وقد امتلأ حماساً لأرائه التي ستفصلها فيما بعد ، وبدأ ينشرها ويذيعها ، وكان ذا أدب ونظر وذكاء وفكر وجدال ومراء ، ثم انتقل إلى بلخ حيث كان يعيش هناك المفسر المشهور مقاتل بن سليمان (المتوفى عام ١٥٠هـ) وكان يصل معه في مسجده ، ثم اختلفا واستطاع مقاتل بن سليمان بما له من نفوذ أن يفتيه إلى ترمذ ، فبقي بها حتى دعاه الخارث بن سريج لمشاركته في حربه ضد بني أمية وشارك الجهم في الحرب ، حتى قتل الخارث وجهم في قصة محزنة عام ١٢٨هـ^(١) فقتله إذن كان لسبب سياسي وليس لسبب ديني . وأما أن هشام بن عبد الملك أرسل إلى عامله على خراسان نصر بن سيار : أما بعد ، نعيم قبلك رجل يقال له جهم من الدهرية ، فإن ظفرت به فاقتله . . فلهذا فقط ذر الرماد في العين ، فجهم لم يكن من الدهرية ، وإنما كان ، كما لاحظ القاسمي بحق ، كاتب الخارث بن سريج ، وكلاهما كانا يدعوان لله ولرسوله^(٢) .

ما هي العلل التي دعت جهماً إلى القيام بنشر آرائه ؟

أولاً : معبد الجهمي . فقد راعت آراء معبد الجهمي في القدر جهماً ، وكان جهم جبرياً ، فقام في خراسان يدعو إلى اعتناق فكرة الجبر المطلق .

ثانياً : مقاتل بن سليمان — قلنا إن جهماً ذهب إلى بلخ ، وقابل فيها المفسر المشهور مقاتل بن سليمان وكانت شهرته قد عمت البلاد الإسلامية . ولكن مقاتلا كان مشبهاً ، بحيث يقول الإمام الأعظم أبو حنيفة النعمان « أفرط جهم في نفي التشبيه حتى قال إنه تعالى ليس بشيء » ، وأفرط مقاتل في معنى الإثبات حتى جعله مثل خلقه ، إن هذا معطل وذلك مشبه ، وإن لمّا رأين غيبيين « ونستخلص من هذا أن جهماً نادى بنى الصفات حين رأى مقاتل ابن سليمان ينادى بالتشبيه . وتقول المصادر إن مقاتلا كان يضبط الإسناد ، وكان يقص في الجامع يبرو ، فقدم جهم ، فجلس إلى مقاتل ، فوقمت المصيبة ، أي فوقمت الشحنة والبغضاء بينهما ، فوضع كل واحد منهما كتاباً على الآخر . ويقول الجوزجاني « كان مقاتل دجالاً جسوراً »^(٣) ولم يصل إلينا كتاب جهم ، ولكن بقيت أجزاء من تفسير مقاتل كما أن كتاب الاستقامة والرد على أهل الأهواء لخشيش بن أصرم (المتوفى عام ٢٥٥هـ)

(١) الطبري - تاريخ الأمم والملوك ج ٧ ص ٢٢٠ ، ٢٢١ ، ٢٣٦ وأيضاً ٢٢٧ وما بعدها

و ج ٩ ص ٤٢ ، ٤٣ - وابن الأثير ، الكامل ج ٥ ص ١٢٧ .

(٢) القاسمي : تاريخ الجهمية والمعتزلة ص ١٢ ، ١٣ .

(٣) الذهبي : ميزان الاعتدال ج ٣ ص ١٦٩ .

ما زال موجوداً ، وخشيش من أعظم الثقة ولكنه كان حشويًا^(١) ومع أن الكابيين ليسا بين يدي الآن ؛ ولكن قد نشر كتاب التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع لأبي الحسين أحمد بن عبد الرحمن اللطلي (المتوفى عام ٢٧٧هـ) ويعتبر هذا الكتاب من أقدم الكتب التي تكلمت عن الفرق الإسلامية الأولى . وقد استند لللطلي في عرض آراء جهم على كتابي مقاتل وخشيش .

كانت هناك إذن عداوة ضاربة بين جهم والحشوية . وقد تغالى جهم في التنبيه فلم تغالى أعدائه في الحشو والتشبيه والتجسيم . وهذا ما دعا اللطلي أن يردد التهمة القديمة التي وضعها كتاب الرد على الزنادقة والجهمية : أن الجهم بن صفوان اشتق كلامه من السنية ، أو أنهم شككوه في دينه ، حتى ترك الصلاة أربعين يوماً . وقال : لا أمل لمن لا أخرفه ، ثم خرج بعد عزله واشتق هذا الكلام ، أي كلام السنية ، وبني عليه من بعده آراءه في التنبيه^(٢) .

وهذا الكلام لا أساس له من الصحة . وقد رأينا من قبل كيف حاول بن النديم أن يرد آراء الجهم بن درهم إلى الماتورية ، كما أن ابن تيمية يجعله فيلسوفاً صابئاً حرنائياً ، تلك محاولة قام بها خصوم المذاهب . وفي الحقيقة أن الجهم بن صفوان كان مفكراً مسلماً . بل خرج داعياً مع الحارث بن سريج إلى الكتاب والسنة ، أو بمعنى أدق كان يؤمن بالأصل الإسلامي المشهور « الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر » وقد لاحظ البغدادي والإسفرائيني مع شدة عداوتهما تغالى ملهه أهل السنة والجماعة - أن جهم بن صفوان كان يحمل السلاح ويحارب السلطان^(٣) . ويقول الإسفرائيني « ومع هذه البدع التي حكيناها عنه ، كان يعاني الخروج وتعاطى السلاح وكان يحمل السلاح ويخرج على السلطان ويتعصب للقتال معه ، ورافق الحارث ابن سريج في وقائعه ، وخرج على نصر بن سيار حتى قتله سلم بن أحوز المازني في آخر أيام المروانية^(٤) . ويقول السلفي المتأخر جمال الدين القاسمي الدمشقي أن الجهم بن صفوان ومخلوبه الحارث بن سريج كانا « يقمان أحكام الكتاب والسنة ، وجعل الأمر شورى ، وأبى الانغماس في إمره الظالمين ، ورفض أعطياتهم والعمل لهم » . وفي موضع آخر يقول « إن الدهرية لا يقرؤون بالوحي ولا نبوة ، وجهم كان داعية للكتاب والسنة ، ناقماً على من انحرف عنهما مجتهداً في أبواب من مسائل الصفات ، فلا يستحل نيزه بالدهرية »^(٥) .

(١) مقعة التنبيه في الرد على أهل الأهواء من ٧ .

(٢) اللطلي : التنبيه ص ٩٦ .

(٣) البغدادي : الفرق ص ١٢٨ .

(٤) الإسفرائيني : التبصير . . ص ٦٤ .

(٥) جمال الدين القاسمي : تاريخ الجهمية والمعتزلة ، ص ١١ ، ١٢ ، ١٣ .

ثالثاً : المنهج العقلي - إن تحكيم العقل في التصوُّص كان دعوة جديدة بدأها الجهد ورأى جههم صحتها . وبخاصة أن اليهود والنصارى من ناحية ، والماتوية والمناهب القفاوسية من ناحية كانت تتقدم بقوة وقوة لمحاربة الإسلام ومجادلته ، فرأى أن منهج الحديث لا يفيد بشيء ، بل إنه يجعل إلى الإسلام سمواً شديدة لم يقو علماء الحديث على مقاومتها ، فالتبني لوضع هذا المنهج : وهو المنهج الذي اعتنقه المعتزلة فيما بعد ، وحاربوا به أعداء الإسلام .

ولا شك أن للجهم بن صفوان فضلاً كبيراً على الإسلام ، ولكنه ، كما يقول محمد بن زاهد الكوثري في مقلته الرائعة لتبيين كذب المقتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري ، « أفرط في النفي حتى قال : إن الله لا يوصف بما يوصف به العباد ، ولم يفرق بين الاشتراك في الاسم والاشتراك في المعنى ، والممنوع هو الثاني دون الأول وبشرط كونه واداً في الشرع ، لأن العلم مثلاً ما ورد وصف الخالق به والمخلوق ، مع أنه ليس بمشترك بينهما في المعنى ، لأن علم الله حضوري وعلم المخلوق حصولي ، وكذلك بقية الصفات » ^(١) .

آراء الجهم بن صفوان الكلامية

قلنا إن منهج الجهم بن صفوان - الذي أدخله في الحياة العقلية الإسلامية - هو التأويل ، فبدأ يطبق منهج التأويل على كل المشكلات العقلية التي كانت تشغل العالم الإسلامي حينئذ . ومع أن كتابه الذي وضعه عن مقاتل بن سليمان لم يصل إلينا ، إلا أن جملة آرائه قد احتفظ بها مؤرخو الفرق . كما أن نشر كتاب التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع للملطي قد كشف لنا عن مجادلاته مع مقاتل بن سليمان ، إذ أن الملطي استند في تنهيد آراء الجهم على آراء مقاتل . وسأقدم لكم ملخصاً عاماً لأهم آرائه .

مشكلة الألوهية

(١) الذات والصفات :

الله ذات فقط ، وليس شيئاً ، « لا يقال إنه شيء ، لأن الشيء هو المخلوق الذي له مثل » ، ولأن ذلك تشبيه الله بالأشياء ^(٢) . ويقول الملطي إن جهماً يقول « إن الله لا شيء »

(١) محمد بن زاهد الكوثري ، مقلته تبين كذب المقتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري :

لابن عساكر ص ١٢ .

(٢) الأشعري : مقالات الإسلاميين ، ج ١ ص ١٨١ ، ٢٨٠ ، ج ٢ ص ١٨ ، والملطي -

التنبيه ص ٩٣ ، ٩٤ ، ٩٥ .

وما من شيء ولا في شيء ، ، ويدعو أنه كان يرد على طوائف من المسلمين تقرر أن الله شيء بمعنى أنه جسم ، إذ أن الأشعري يقرر أن المشبهة تقول « معنى أن الله شيء » ، معنى أن جسم . فجهم إذن ينكر تشبيه الله بمعنى جسميته ، أو أنه موجود بمعنى الوجود الحسي . ولكن هل معنى هذا أن جهماً ينفي الصفات الأزلية كلها وأنه معطل للصفات وأنه ليس له (تعالى) علم ولا قدرة ولا رحمة ولا غضب ولا نحو ذلك من صفاته ^(١) ؟ يذكر اللطى : إن جهماً يقول « لا يقع عليه صفة ، ولا معرفة شيء ، ولا توهم شيء » ، ولا يعرفون الله فيما زعموا إلا بالتخمين فوقعوا عليه اسم الألوهية ، ولا يصفونه بصفة تقع عليها الألوهية ^(٢) .

إن الشهرستاني يقول إن جهماً « نفي الصفات الأزلية » ، ولكنه استترك قال إن جهماً يقرر أن الله « لا يجوز أن يوصف بصفة يوصف بها خلقه » ، لأن ذلك يقتضى تشبيهاً ، فنفي كونه حياً عالماً ، وأثبت كونه قادراً فاعلاً خالقاً ، لأنه لا يوصف شيء من خلقه بالقدرة والفعل والخلق ^(٣) . وعند البغدادى أن جهماً يقول « لا أصفه يوصف يجوز إطلاقه على غيره كشيء وموجود وحى وعالم ويريد ونحو ذلك ، ووصفه بأنه قادر وموجد ، وفاعل وخالق وعيى وميت لأن هذه الأوصاف مختصة به وحده ^(٤) . وكذلك الإسفرايينى : « كان جهم يقول إن الله تعالى لا يوصف بشيء مما يوصف به العباد ، فلا يجوز أن يقال فى حقه إنه حى أو علم ، أو مريد أو موجود ، لأن هذه الصفات تطلق على العبيد وقال : إنما يقال فى وصفه أنه قادر ، موجد ، فاعل ، خالق ، عيى ، وميت ، لأن هذه الصفات لا تطلق على العبيد ^(٥) . ونرى من هذا أن جهماً لا ينفي الصفات الأزلية وإنما يحاول فقط تنزيه الذات عن كل ما يعلق بها من شوائب التمثيل والتشبيه ، فاحفظ لله بصفات القدرة والإيجاد والفعل والخلق والإحياء والإماتة ، فجهم ليس معطلاً بإطلاق ، وإنما كان ينكر التشبيه الذى انتشر على أبهى الحشوية من أمثال مقاتل بن سليمان تحت تأثير يهودى ومسيحى .

أنكر جهم الصفات الأزلية التى يوحى ملهوا بالمشاركة مع المخلوقات ، وكانت أهم مشكلة تصادفه فى هذه الصفات هى مشكلة العلم ، فقرر جهم أن علم الله محدث ، هو أحدثه فعلم به ، وأنه غير الله . وينقل عنه ابن حزم أن « لو كان علم الله تعالى لم يزل ، لكان لا يخلو عن أن يكون هو الله أو هو غيره ، فإن كان علم الله غير الله وهو لم يزل ، فهنا تشريك

(١) ابن تيمية : مجموع الرسائل والمسائل ج ٢ ص ٢٠ .

(٢) اللطى : التنبيه ص ١٩٣ ، ١٩٤ - وقيل لللطى لا يضم بالحيدة .

(٣) الشهرستاني - الملل ج ٦ ص ١٢٣ .

(٤) البغدادى : الفرق بين الفرق .. ص ١٢٨ .

(٥) الإسفرايينى : التبصير .. ص ٦٤ .

الله تعالى وإيجاب الأولية لغيره تعالى وهذا كفر ، وإن كان هو الله ، فافقه علم ، وهذا إلحاد^(١) ولكن كيف أحدث هذا العلم ؟ نقل الأشعري عنه نصين مختلفين . أحدهما أنه قد يجوز عنده أن يكون الله علماً بالأشياء كلها قبل وجودها بعلم يحدته قبلاً ، ومعنى هذا أن علم الله حادث ، ولكن الله أحدث قبل حدوث الأشياء . والنص الآخر هو : « أن الله يعلم الشيء في حال حدوثه . ومحال أن يكون الشيء معلوماً وهو معدوم ، لأن الشيء عنده هو الجسم الموجود وما ليس بموجود فليس بشيء فيعلم أو يجهل^(٢) » ، ومعنى هذا أن علم الله حادث بحدوث الحوادث . ولكن المرجح أن الجهم يلعب إلى القول الثاني والأشعري يقرر في موضع آخر أن الجهم يقول : « إنه لا يقال إن الله لم يزل علماً بالأشياء قبل أن تكون^(٣) » .

ويقرر جهم أن علم الله حادث لا في محل ، أو بمعنى أدق أثبت للباري علوماً حادثاً لا في محل^(٤) . ويعلم جهم هذا بما يأتي : لا يجوز أن يعلم الله الشيء قبل خلقه ، لأنه لو علم به قبل خلقه ، لم يخل إما أن يكون علمه بأنه سيوجد يبقى بعد أن يوجد أم لا ، ولا يجوز أن يبقى لأنه بعد أن أوجده لا يبقى العلم بأنه سيوجد ، لأن العلم بأنه أوجده غير العلم بأنه سيوجد ضرورة ، وإلا لقلب العلم جهلاً وهو على الله سبحانه محال . وإن لم يبق علمه بأنه سيوجد بعد أن أوجده ، فقد تغير ، والتغير على الله محال . وإذا ثبت هذا تمين أن يكون علمه حادثاً بحدوث الإيجاد ، وذلك يؤدي إلى أن ذاته محل للحوادث ، وهو محال . وإما أن يحدث علمه في محل ، وهو أيضاً ، لأنه يؤدي إلى أن يكون المحل موصوفاً بعلم الباري تعالى ، وهو محال . فتبين أن يكون علمه حادثاً في محل^(٥) .

يقدم هذا النص الرائع الذي أورده لنا البندادي والشهرستاني صورة من صور تفكير الجهم . إن الجهم يحاول في هذا النص تنزيه الذات المطلقة عن كل تغير ، والعلم كصفة أزلية تتناول المعلومات الحادثة ، ستؤدي في نظر الجهم إلى تغير في العلم ، وبالتالي إلى تغير في الذات ، ثم لا يمكن أن يكون العلم في محل لأن العلم هو علم بالحوادث ، وهذا المحل إما أن يكون ذات الله ، فتكون ذات الله محلاً للحوادث . . . هذا ما سيلعب إليه الكرامية فيما بعد ، وهو محال عند الجهم . وإما أن يكون في محل ، فيكون المحل موصوفاً بصفات العلم الإلهي ، وهذا محال ،

(١) ابن حزم : الفصل ج ١٢ ص ١٢٧ ، وما بعدها وقد أورد ابن حزم نصوصاً في غاية الأهلية للجهم بن صفوان .

(٢) الأشعري : مقالات الإسلاميين .. ج ١ ص ٤٨٤ .

(٣) الأشعري : مقالات الإسلاميين .. ج ١ ص ٣٨ .

(٤) البندادي : الفرق بين الفرق .. ص ١١٣ والواق الصقلي ١٤٧ - ١٤٨ .

(٥) البندادي : نفس المصدر نفس الصحيفة والواق الصقلي بنفس الورقة .

وقد دعاه هذا إلى « أن يثبت علوماً حادثة بعدد المعلومات الموجودة »^(١) فالعلم الحادث يتجدد دائماً بتجدد الحوادث .

والكلام كالعلم صفة حادثة ، فلم يكلم الله موسى بكلام قديم ، وإنما بكلام أحدثه ، « كانوا يقولون إن الله تعالى لا يتكلم ، بل خلق كلاماً في غيره ، وجعل غيره يعبر عنه ، وأن قوله تعالى « وإذ نادى ربك موسى » وقول النبي : إن الله ينزل كل ليلة فيقول : من يدعوني فأستجيب . . . إلخ . معناه أن ملكاً يقول ذلك عنه كما يقال : نادى السلطان . . . وهنا تأتي مشكلة القرآن ، وقد أجمعت المصادر على أن الجهم كان يقول بخلق القرآن^(٢) . ولكن الأشرى يعلمنا بالنص الآتي : « وحكى زرقان عن الجهم أنه كان يقول : إن القرآن جسم ، وهو فعل الله »^(٣) . فما هو المقصود بكلمة جسم ؟ هل المقصود بها أنه « شيء موجود » وما دام القرآن هو شيء موجود فهو حادث وليس قديم ، ومن ثمة فهو مخلوق ؟ أو أن وصف القرآن بجسم ونسبته إلى جهم هو إلزام من أعدائه ؟ وهل اتخذت كلمة جسم مصطلحها التقني في ذلك الوقت المبكر ؟ هل هي تشير إلى « شيء » أم تشير إلى « جوهر » ؟

إنني أميل إلى القول بأنه استخدم الكلمة ، وأنه استخدمها بمعنى « شيء موجود » ، والشيء الموجود لا بد أن يكون جسماً ، خاصة وأنه استخدم كلمة الجسم الحركة فيقول « إن الحركات أجسام »^(٤) . وهذا نص أيضاً يورده الأشرى عن زرقان عن جهم : « أنه كان يزعم أن الحركة جسم وعمال أن تكون غير جسم ، لأن غير الجسم هو الله سبحانه ، فلا يكون شيء يشبهه »^(٥) . وهنا يتضح لنا منطق الجهم : هناك جسم ولا جسم ، أما الجسم فهو الموجودات ، واللاجسم هو الله فقط أو هو الذات الإلهية وحدها منفردة لا شيء بجوارها ، والقرآن موجود فهو جسم . ومن العجب أننا سنجد عند الكرامية العكس تماماً ، فالكرامية تقول : إن الموجودات جسم وعرض ، والله وحده هو الجسم . ولكن الكرامية أو محمد بن كرام مات عام ٢٥٥ هـ أي مات بعد مائة عام من وفاة الجهم ، فنلهم إذن أن الجهم كان ينكر أقوال مقاتل بن سليمان ، ولا بد أن مقاتلاً كان يعيش في وسط يهودي ومسيحي ، أخذ عنه التجسيم والتشبيه ، وفرغ التجسيم وباض في خراسان حتى وجد ابن كرام البيئة الصالحة له . وأذكر الجهم بن صفوان أيضاً حدوث الحوادث في ذات الله ، وقد نادى بعكس هذا

(١) بالهرشاني : اللال والنمل .. ج ١ ص ١١٤ .

(٢) انظر أيضاً ابن تيمية - مؤلفته . ج ١ ص ١٨٧ - ومجموعة الرسائل ج ٢ ص ٢٦ .

(٣) الأشرى : مقالات الإسلاميين ج ٢ ص ٥٨٩ .

(٤) نفس المصدر السابق نفس الصيغة .

(٥) نفس المصدر السابق ج ٢ ص ٢٤٦ .

محمد بن كرام فيما بعد ، ولا شك أيضاً أنها كانت عقيدة مقاتل بن سليمان ، وأن الجهم كان ينكرها بشدة وقوة . هل هناك مصدر خارجي لفكرة الجسمية والتشبيه في ذلك الوقت ؟ إن المؤرخين الإسلاميين اتهموا مقاتل بن سليمان أنه كان يأخذ عن اليهود والنصارى ما يوافقهم ، وقد فشا التجسيم والتشبيه لدى الاثنين خلال العهد القديم وتفسيراته كما نعلم . ولكن فكرة « جسمية الموجودات » هي فكرة رواقية ، وجسمية الحركة أيضاً فكرة رواقية ، وقد كانت الرواقية منتشرة في كنائس النصارى . ولكن إذا كان مقاتل بن سليمان قد استخدم كل هذا التذكير الرواقي أو اليهودي أو المسيحي ، فإن جهماً لم يستخدمه على الإطلاق ، لقد وضعت الجسمية الله في الكون ، واعتبرته الجسم الوحيد ، أما الجهمية ، فقد اعتبرت الله خارج الكون واعتبرت كل ما غير الله جسماً . إن منطق الأولى سيؤدي إلى نتائج خطيرة في تاريخ الفكر الإسلامي لا محل للكشف عنها الآن ، أما منطق الجهمية فيؤدي إلى التثريب المطلق .

وقد انتقل التجسيم إلى الكرامية كما نعلم ، وانتقل من الكرامية إلى تقي الدين بن تيمية ، ومنه إلى السلف المتأخرين ، وانتقل التثريب إلى المعتزلة ولكن كلتا الطائفتين لم تحل الإشكال ، إنما كان حله على يد مفكرى الأشاعرة بمبدئهم الخالد: وهو أن الله صفات لا ينبغي أن يقال إنها هي أو غيره ، ولا هي هو ولا هي غيره ، ولا إنها مواهقة أو مخالفة ولا إنها ثابتة أو تلازمه أو تنصل به أو تنفصل عنه ، أو تشبهه أولاً وتشبهه ولكن يجب أن يقال : إنها صفات له موجودة به ، قائمة بذاته مختصة به ^(١) .

وقد انصرفت عقيدة الأشاعرة خلال المصور ، وسادت العلم الإسلامي حتى الآن .

(ب) رؤية الله :

وتلك مشكلة أخملت مكانها الكبير في اختلافات الفرق ، وقد ذهب أهل السنة والجماعة إلى إمكان رؤية الله في اليوم الآخر . واستندوا على دليل عقل هو أن كل ما لا تصح رؤيته ، لم يقرر وجوده ، كالمعلوم ، وكل ما صح وجوده جازت رؤيته — كسائر الموجودات . ثم أخذ الأشاعرة يفسرون الآيات القرآنية الواردة في إمكانية الرؤية ، ومنها قول الله (يحييهم يوم يلقونه سلام) ، واللقاء إذا أطلق في اللغة وقع على الرؤية خصوصاً ، حيث لا يجوز فيه التلاق بالذوات والقياس بينهما ^(٢) . أى أنه لا يجوز أن تتلاقى وقياس ذات الله بذوات المخلوقات . فعنى اللقاء هنا هو الرؤية ، ثم قول الله «وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة» وقوله «للذين أحسنوا الحسنى وزيادة» ولا يرقح وجوههم قبر ولا ذلة

(١) الإفرنجي: التصديق في الدين ص ١٠٠ .

(٢) للملطي : الرد .. ص ١٠٨ - ١٠٩ وهامش الكوثري .

أولئك أصحاب الجنة هم فيها خالدون . والحسنى هى الخلود فى الجنة ، وليس وراء الجنة من نعم سوى رؤية الله . وهناك آيات كثيرة متعددة تثبت الرؤية لكن جهماً أذكر النظر إلى الله . ويستند هذا الإنكار على أصله أن الله ليس بوجود ، وما لا يتقرر وجوده ، لا تصح رؤيته . ولقد أخطأ جهم فى هذا خطأ شديداً ، لقد ذهب بالنتيجة إلى حد فعال . ولكن ليس معنى إنكار وصفه تعالى بصفة يشارك فيها المخلوق ، أن ننكر حقيقة قرآنية صمماً ، وأيد السمع فيها اجتهد العقول .

ولكن جهماً صار هنا إلى النتائج اللازمة لمنطقه المتحجر الجامد ، فتنبك الحقيقة ، حتى أدركها - خلال اختلافات الفرق - مشيخة الأشاعرة من ناحية ، ومشيخة الماتريدية من ناحية ، وقد وافق المحترلة من بعد جهماً فيما ذهب .

(ج) فناء الخالدين أو فناء الحركة :

أثيرت مسألة فناء الخالدين عند اليهود من قبل كما ذكر المفسر ثم أثيرت نفس المسألة عند المسلمين فتمت روايات عن ابن مسعود أنه قال : يأتى على جهنم زمان تنفتح أبوابها ليس فيها أحد ، وذلك بعد ما لبثوا أحقاباً . وكذلك عن الشعبي « جهنم أسرع الفارين خراباً » ، وكذلك عن عمر « لو لبث أهل النار فى عدد رمل عالج ، لكان لهم ما يرجون » . فمن ناحية النقل ، ثمة اختلاف فى أبدية النار ^(١) .

ولقد اتهم جهنم بن صفوان بأنه نادى بفناء الخلود ، أو بمعنى أدق بإنهاء الجنة والنار ^(٢) ، فهو يقرر صراحة أن حركات أهل الخالدين تنقطع ، والجنة والنار يقنيان بعد دخول أهلها فيهما وتلذذ أهل الجنة بنعيمها ، وتلك أهل النار بجحيمها ^(٣) . وفى نص آخر « الجنة والنار قنيتان وتبينان ، ويفنى أهلها حتى يكون الله موجوداً لا شئ معه ، كما كان موجوداً لا شئ معه ، وأنه لا يجوز أن يخلد الله أهل الجنة فى الجنة ، وأهل النار فى النار » ^(٤) . وفى نص ثالث « لقدوات الله ومعلماته غاية ونهاية وأفعاله آخر ، وإن الجنة والنار قنيتان ويفنى أهلها ، حتى يكون الله سبحانه آخر لا شئ معه كما كان أولاً لا شئ معه » ^(٥) . والمحاولة كما نرى محاولة للنتيجة المطلقة ، إذ أن القدم والسرمدية لله وحده فهو الأول والآخر . بل يقرر الجهم أن

(١) المفسر - البلد ج ١ ص ١٩٩ إلى ٢١٣ .

(٢) الملطى : التنبيه ص ٩٥ ، ٩٦ ويورد الملطى لإلزامات بمجة تماماً عن روح للجب المفسر

وانظر أيضاً ١٣٠ ، ١٣١ .

(٣) الشهرة : الملل ج ١ ص ١١٥ ، والواقى المصطفى ١٤٧ ، ١٤٨ .

(٤) الأثرى مقالات ج ٢ ص ١٤٨ ، ١٤٩ .

(٥) نفس المصدر ج ١ ص ١٦٤ وكذلك ج ٢ ص ٤٧٤ .

« معنى الآخر أنه لا يزال كائناً موجوداً ولا شيء سواه ولا مزجود غيره »^(١) فكل شيء يقف ولا يبقى إلا الله، ولكل شيء غاية ونهاية وآخر حتى الجنة والنار . والجهم هنا يفسر معنى « الآخر » إلى أوردتها النصوص القرآنية تفسيره الخاص المته ، ولكنه يستند في الآن عينه على مبدأ فلسفي : « لا يتصور حركات لا تنتهي آخراً ، كما لا يتصور حركات لا تنتهي أولاً »^(٢) والحركة — كما قلنا — جسم ، والجسم موجود له مبدأ ونهاية ، فهي حادثة ، والحادث يفسد . وكذلك الجنة والنار وحركات ساكنتها .

وحاول جهم أن يفسر الآيات التي تؤكد الخلود تفسيراً مجازياً ، فحمل قوله تعالى « خالدين فيها » على المبالغة والتأكيد دين الحقيقة في التخليد ، كما تقول « خلد الله ملك فلان » وهذا منهج في التأويل عجيب . ثم بحث في الآيات لعله يجد فيها ما يحقق فكرة الانقطاع ، فقابلته الآية : « خالدين فيها ما دامت السموات والأرض إلا ما شاء ربك » (الآية ٢٠٨ — هود ١١) ، فرأى فيها اشتراطاً واستثناء ، والخلود والتأييد لا شرط فيه ولا استثناء^(٣) وقد تناسى جهم الآيات الكثيرة التي تقرر بقاء الجنة بقاء سرمدياً : (لم فيها نعم مقيم) ، (خالدين فيها أبداً إن الله عنده أجر عظيم) (ما عندكم يفتدوما عند الله باق) (لا يدقون فيها الموت) (وأن الآخرة هي دار القرار) (ما كنن فيها أبداً) (فادخلوها خالدين) (وما هم منها بمخرجين) . ومن بقاء النار : (لا يقضى عليهم فيموتوا) (لا يموت فيها ولا يحيى) (يريدون أن يخرجوا من النار وما هم بخارجين منها ولم عذاب مقيم) .

وينبغي أن نلاحظ أن الجهم بن صفوان يقرر أن الله قادر على أن يخلق أمثال الجنة والنار بعد فنائها ، ولكن الأمر هو أنه لا بد لكل حركة من نهاية ، إن الحركة لا تبقى زمانين — إن أردنا أن نغير من فكرته في فناء الحركة بتفسير أحدث بكثير من زمن جهم .

ويتكلم أبو المليلح العلاف عن سكن الحركة في أهل الجنة والنار ، وسرى تقي الدين ابن تيمية يبين بنهاية النار ، وأن أهلها يخرجون منها جميعاً بعد استيفاء العقاب . وقرر الجهم أيضاً أن الله لم يخلق الجنة بعد ، أما جنة آدم فقد خلقها وأفتاها ، أراد بهلما أيضاً إنكار عدم الجنة^(٤) .

(١) الشهرستاني : الملل ج ١ ص ٢١١ .

(٢) الرافعي السفياني ص ١٤٧ ، ١٤٨ وابن تيمية . مولقة ج ١ ص ١٨٦ .

(٣) الشهرستاني : الملل والنحل ج ١ ص ١٦٣ .

(٤) للملي : التبيين ص ١٣٠ ، ١٣١ .

المشكلة الإنسانية

(١) الجبر :

الجبر في الاصطلاح الفنى الكلاسي هو نفي الفعل حقيقة عن الإنسان ، وإضافته إلى الله . وقد اختلفت المجبرة إلى قسمين : مجبرة خالصة ، وهى التى لا تثبت فضلا ولا قدرة على الفعل أصلا . ومجبرة متوسطة ، وهى التى تثبت للعبد قدرة غير مؤثرة أصلا . وقد اعتبر الجهم ابن صفوان من المجبرة الخالصة^(١) ، والنصوص التى وردت إلیها واضحة فى ذلك ، فالشهرستانى ينقل عنه أنه يقول فى القدرة الحادثة : « إن الإنسان ليس يقدر على فعل ، ولا يوصف بالاستطاعة ، وإنما هو مجبور فى أفعاله ، لا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار ، وإنما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق فى سائر الجمادات ، وينسب إليه الأفعال مجازاً كما ينسب إلى الجمادات ، كما يقال أثمرت الشجرة ، وجرى الماء ، وتحرك الحجر ، وطلعت الشمس وغربت ، وتغييمت السماء وأمطرت ، وأزهرت الأرض وأبتت ، إلى غير ذلك . واللقاب واللقاب جبر كما أن الأفعال جبر ، وإذا ثبت الجبر فالتكليف جبر »^(٢) وهذا كلام فى الجبر خالص ، يجبر الجهم فيه الإنسان كالحیوان والجماد ، وينكر الاستطاعة وهى القدرة على الفعل . يقول البغدادى إن جهماً قال « بالإجبار والاضطرار إلى الأعمال وأنكر الاستطاعات كلها ، وقال لأفعل ولا عمل لأحد غير الله ، وإنما تنسب الأعمال إلى المخلوقين على المجاز ، كما يقال : زالت الشمس ، ودارت الریح ، من غير أن يكونان فاعلين أو مستطيعين لما وصفنا به »^(٣) ويردد نفس الشئ « الإسفرائىنى فى التبصير »^(٤) .

ولكن النص الرابع الذى حفظه لنا الأشعرى يوضح لنا موقف الجهم توضيحاً أدق ، يقول الجهم : « ولا فعل لأحد فى الحقيقة إلا لله وحده ، وأنه هو الفاعل ، وأن الناس إنما تنسب إليهم أفعالهم على المجاز ، كما يقال : تحركت الشجرة ، ودار الفلك ، وزالت الشمس ، وإنما فعل ذلك بالشجرة والفلك الله سبحانه . ولكن الإنسان يختلف عن هذه الجمادات بفرض الاختلاف » يقول الجهم : « إنه خلق للإنسان قوة كان بها الفعل ، وخلق له إرادة للفعل واختياراً له منفرداً له »^(٥) . فالإنسان إذن ليس مجبراً جبر الحيوانات أو الجمادات الصماء ،

(١) الشهرستانى : للبل والتمحل ج ١ ص ١١٣ .

(٢) نفس المصدر ج ١ ص ١١٣ ، ١١٤ .

(٣) البغدادى : الفرق ص ١٢٨ .

(٤) الإسفرائىنى : التبصير ص ٦٣ .

(٥) الأشعرى : مقالات الإسلاميين ج ١ ص ٢٧٩ .

إن الله خلق له قوة بها يفعل وبها يريد ، وخلق له اختياراً اقترده الإنسان دون غيره من الكائنات . فالجهنم جبرى لا شك في ذلك ، ويقرر أن الله هو الفاعل على الحقيقة ، ولكنه يرى أن في هذا الجبر بعض الاختيار ، إنه يقرب إلى حد ما من المذهب الكسبي ، العقيدة للتاجية : عقيدة الأشاعرة .

وينبغي أن نلاحظ أن هذا الأصل يفصل بينه وبين المحترلة فصلاً تاماً ، فالمحترلة نادوا بالقصرة الإنسانية المستقلة الحرة ، ولم يجعلوا على سلطان أفعال الإنسان سلطاناً .

(ب) الإيمان :

الإيمان عند الجمهور هو ما قرر في القلب ونطق به اللسان ، وقد اختلفت طوائف المسلمين فيما بعد اختلافاً شديداً في هذه المسألة : ويبدو أن جرائم الخلاف قد وجدت عند الجهم وقد ذكر القاضي عبد الجبار أن أصل بن عطاء قد أرسل تلميذه حفص بن سالم لمناظرة جهم في قوله بأن الإيمان خصلة واحدة ، وهي المعرفة ^(١) ، وقد نقل إلينا فيما نقل من عباراته أنه يزعم « أن الإيمان بالله هو المعرفة بالله ويرسله ويصمغ ما جاء من عند الله فقط ، وأن ما سوى المعرفة من الإقرار باللسان والخضوع بالقلب والهمة لله ولرسوله والتعظيم لهما والخوف منهما والعمل بالجوارج فليس بإيمان » . فالإيمان إذن لا يتناول إلا الباطن بحيث إن الإنسان إذا أتى بالمعرفة ثم جحد بلسانه ، فإنه لا يكفر بجمعه ، « فالمعرفة بالله فحسب شرط العقد ، العلم أو المعرفة لا تزول بنطق اللسان ، « والإيمان لا يشمخ » أى لا ينقسم إلى عقد وقول وعمل . « ولا يتفاضل أهل القبلة فيه ، كلهم سواء : إيمان الأنبياء وإيمان الأمة على نمط واحد ، إذ أن المعارف لا تتفاضل » ^(٢) وفي نص آخر يقول « إن الكفر خصلة واحدة وبالقلب يكون : وهو الجهل بالله » ^(٣) .

وقد أدى هذا الأصل من أصول عقيدة جهم إلى هجوم أهل السنة والجماعة عليه ، فالإيمان باتفاق المسلمين لا يخرج عن أعمال القلب والجوارح وما تركب منهما ، فهو : تصديق القلب بما علم مجيء الرسول صلى الله عليه وسلم به ودعائى الخلق إليه وحسن الأدلة عليه ، مع التلطف بالشهادتين وعلم الإتيان بأعمال الكفر . وقد حمل إلينا التاريخ مناقشة الإمام أبى حنيفة النعمان الجهم ، وأن جهماً أخبر الإمام أن عقيدته أن من عرف الله بقلبه

(١) القاضي عبد الجبار : طبقات ص ٢٤١ .

(٢) الأشعري : مقالات ج ١ ص ١٣٢ ، والهندلي : الفرق ص ١٢٨ ، الشهرستاني : الملل

ج ٢ ص ١١٥ .

(٣) الأشعري نفس المصدر ص ١٤٢ .

وعرف أنه واحد لا شريك له ولا ند ، وعرفه بصفاته وأنه ليس كمثل شيء ثم مات قبل أن يتكلم بلسانه مات مؤمناً . وقد هاجمه أبو حنيفة الذي أعلن أن الإيمان هو الإقرار والتصديق باللسان^(١) .

ونرى الإمام تاج الدين السبكي يعتبر قول جهم بن صفوان بأن الإيمان هو المعرفة فقط بدعة شنعاء لا أفتح منها . ويحاول السبكي أن يجد لهم مخرجاً فيقول : « وأما جهم فنحن على قطع بأنه رجل مبتدع ، ومع ذلك لا أعقد أنه ينتهى إلى القول بأن ما عائد الله ورسوله وأظهر الكفر وتبذ به ، يكون مؤمناً لكونه عرف بقلبه . قلعل الناقل عنه حمل اللفظ مالا يطيقه أو جازف الناقل عنه غيره » . ويضرب مثلاً لهذا النقل الجاهل : ابن حزم الذي قرر في كتابه الفصل أن الجهم بن صفوان وأبا الحسن الأشعري ينهبان إلى أن الإيمان هو المعرفة بالله ، وإن أظهر الإيمان بلسانه وعباراته ، فإذا عرف الله بقلبه ، كان مسلماً^(٢) . ويرى السبكي أن ابن حزم جاهل بالمذاهب الكلامية يتكلم بدون وعى ، وهذا حق ، وأن هذا كذب على الأشعري والأشاعرة ، إذ أن الأشعري وأصحابه يقولون إن من تلفظ بالكفر أو فعل أفعال الكفار فهو كافر بالله ، ولكنه إذا صبح أن جهماً آمن بهذا المذهب فهو ملهوب مردود ، محجوج بالإجماع ، لا يعاب به ولا يلتفت إلى قائله وليس جهم ممن يعتد بقوله ، ولولا الوفاء بتعداد المذاهب لما ذكرنا هذا الرجل ولا مذهبه فإنه رجل ولاج خراج جهام على خرق حجاب الهيبة ، بعيد عن أضرار الشريعة ، يزعم أنه ذو تحقيقات باهرة ، وما هي إلا ترهات قاصرة ، ويدعى أنه له مثالب في النظر ، وما هي إلا عقارب أو أضره^(٣) . ثم حين يذكر المذهب المقابل للجهمية وهو مذهب الكرامية في الإيمان وهو أنه إقرار الشهادتين فقط ، أى أنه « قول » - يقول : اعلم أن جهماً خاص في المعاني يزعمه وأعرض عن الظواهر ، فسقط على أم رأسه ، قامت عليه حجج الشرع ، ومنعته على سبيل الحق أى منع ، وابن كرام انسحب على الظواهر ، وأعرض عن ضمائر القلوب ، فوقع من حائق الحق إلى حضيض الباطل ، وخرج عن قضايا العقول ، وتبرأ منه المنقول ، فلا هو على الحق ولا هؤلاء^(٤) ، ونحن نتساءل : هل كان هناك في خراسان ، في موطن الكرامية فيما بعد - وفيها عشمشت وقرخت - من ينادى بأن الإيمان قول فقط ، فأعلن جهم ، مناقضاً هذا ، أن الإيمان معرفة بالقلب فقط ؟ وتلاحظ أيضاً أن في رأى جهم عنصراً شيعياً ، فالإيمان عند الشيعة هو معرفة بالقلب فقط !! ولكن السبكي ، برغم مهاجمته العنيفة للجهمية والجهم في مسألة الإيمان ، يحاول أن يجد

(١) السبكي المتألق ج ١ ص ١٤٥ إلى ١٤٨ .

(٢) السبكي طبقات الشافعية ج ١ ص ٤٣ .

(٣) السبكي : طبقات الشافعية ، ج ١ ص ٤٥ .

له مخرجاً كما قلت ، فيذكر أن هناك من يقولون إن الإيمان لا يكون إلا في القلب وحده . دون سائر الجوارح ، ويقسم هؤلاء إلى فريقين . فريق يقول بأن الإسلام غير الإيمان ، وأن الإسلام يكون في الجوارح وأن النطق لا بد منه وأن القادر عليه بدون النطق به كافر لا تنفعه معرفة القلب . ويذكر السبكي أن القائلين بهذا هم أصحاب أبي الحسن الأشعري . والفريق الثاني « لا يدرى مذهبهم في الجوارح ما هو » . ويقول السبكي بأن القائلين بهذا هم الجهمية والبلجية أصحاب جهم بن صفوان والحسن بن الفضل البجلي ، ثم يضع هذا النص الجميل المتسامح وهو : « والذي يطلب على الظن أنهم يقولون : الإيمان معرفة القلب ، والإسلام النطق بالشهادتين ، وسائر الجوارح لا تسمى أعمالاً لإيماناً ولا إسلاماً » . وبهذا يرى السبكي الجهمية من الخروج على الإسلام فيقول : « وخرج من هذا أن أحداً لا يقول إن القادر على النطق بالشهادتين مسامح بركه ، ولر قال ذلك قائل لراغ الشريعة وجاء بالخطبة الشنيعة ، وخرقه لإجماع المسلمين ، وقدم في دعوة سيد المرسلين ^(١) » بهذا الموقف المتسامح ، يعود السبكي إلى وضع جهم بن صفوان في الإطار الإسلامي .

(٣) إعجاب المعارف بالعقل :

إعجاب المعارف بالعقل قبل ورود السمع - ^(٢) هي هذه القاعدة المشهورة التي وضعها جهم . وتفسرها : أن العقل يوجب ما في الأشياء من صلاح وقبح وفساد وحسن . العقل وحده هو الذي يفعل هذا قبل أن يتزلز الوحي مقرر أن هذا الشيء حسن وأن هذا قبيح . ولعل هذا الأصل الذي وضعه الجهم اتخذته المعتزلة فيما بعد ، وبنوا عليه نظريتهم المشهورة في المعرفة : « التحسين والتضييع » .

جهم بن صفوان والمثبة الحشوية

(١) العرشية :

كان أول اختلاف بين الجهم بن صفوان وبين المثبة حول العرشية وحقيقتها . ويدعو أن هذه المشكلة الدقيقة قد نشأت في وقت مبكر تحت تأثيرات ودواع لغوية ، وأن الجهم قد راعه تفسير العرشية تفسيراً مادياً ، ومن المؤكد أن مقاتل بن سليمان كان يدعو إلى التفسير المادي لعرش الله . فوقف جهم له يدعو إلى تحكم العقل في تفسير العرش . ولكن كل ما قلناه إلينا

(١) السبكي : طبقات الشافعية ج ١ ص ٣٦ .

(٢) الشهرستاني : الملل والنحل ج ١ ص ١١٥ والمياط - الانصار ص ١٨١ ، ٢٢٢ .

للطلي هو ققرة من أبي حاصم خشيش بن أصرم يقول فيها : « وقد أنكر جهم أن يكون الله على العرش » . أو أن جهماً أنكر الاستواء^(١).

يورد خشيش الآيات والآثار التي تذكر العرش^(٢) ويعلق أبو حاصم : من كفر بآية من كتاب الله فقد كفر بالله أجمع ، فمن أنكر العرش ، فقد كفر به أجمع ، ومن أنكر العرش ، فقد كفر بالله ، فوجاءت الآثار بأن الله عرشاً وأنه على عرشه . وقد لاحظ علمنا الكبير المعاصر محمد بن زاهد الكوثري : « وليس في تلك الآيات والآثار شيء يملك على الاستقرار الحسي على العرش . وعلى التمكن بمكان^(٣) . أما الآثار التي أوردتها خشيش ، وفيها تصريح بمادية العرش ومادية الاستواء فهي من الإسرائيليات المرفوضة .

والأحظ أن خشيش بن أصرم لم يورد أدلة جهم في إنكار الاستواء ، كما أن جهماً لم ينكر العرش وإنما أنكر الاستواء للمادى عليه . فقول خشيش بن أصرم بأن من كفر بآية من كتاب الله فقد كفر به أجمع — لا ينطبق على جهم ، إن جهماً لم ينكر الآية ولم ينكر العرشية ، وإنما فسر الاستواء بالاستيلاء ، وأنكر هذا التفسير الحسي الذي نقل إلى التفسير القرآني . وقد كان من المعروف عند العرب أن الاستواء هو الاستيلاء^(٤) . وليس معناه الاستقرار في مكان عرشه وجلسه عليه . وقد أخذت مسألة العرشية بعد جهم ومقاتل بن سليمان مكانها الكبير في خلافات الفرق .

وتتصل بالعرشية مشكلة الكرسي أو على الأقل تشبهها . هل لله كرسي مادي كما أن له عرشاً مادياً قال أبو حاصم « وأنكر جهم أن يكون لله كرسي » . ثم ذكر خشيش الآية « وسع كرسيه السموات والأرض » ثم ذكر بعض تفاسير لابن عباس ، وبعض الأحاديث الموضوعة ، مثل حديث المقام المحمود في صورته للمشيبة ، ثم حديث « ما من ليلة إلا ينزل ويكم إلى السماء ، وإذا نزل إلى السماء غر أهلها سجوناً »^(٥) وهو حديث ضعيف ، ثم بعض الآثار الإسرائيلية عن وهب بن منبه .

(١) للطلي : الثانيه ص ١١٩ .

(٢) الطلي : الثانيه ص ٩٦ ، ٩٧ ، ٩٨ .

(٣) للطلي : الثانيه ص ٩٧ هامش (١) .

(٤) يذكر ابن كثير أن الجهمية تستدل على إنكار الاستواء على بيت الشاعر :

قد استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مهوراق

وقد قيل البيت في بشر بن مروان الأموي وهو أخو عبد الملك بن مروان . الهذلية والهاية ج ٩

ص ٧ .

(٥) للطلي : الثانيه ، ص ١٠٢ ، ١٠٣ .

ولم ينكر جهنم أن الله كرسياً كما تذكر الآية ، إنه ينكر الكرمى المادى الذى تصوره المشبهة والمقاتلة من أتباع مقاتل بن سليمان تحت تأثير يهودى ومسيحى ومزدكى ، وإنما أراد الله به أن وسعت قدرته ، ووسعت قوته الدنيا ، وليس معناه كرسياً مادياً . فاجلهم إذن لا ينكر الآية القرآنية وإنما يفسرها ويحاول أن يؤولها تأويلاً عقلياً ، ولكن خشيش لم ينقل عنه نقلاً صادقاً .

(ب) الله والمكان :

إن جهة « العلو » - أى أن الله فى أعلى ، وأن الله فى السماء - مشكلة شغلت أذهان المسلمين فيها بعد . ولكن يبدو أن المقاتلة - مقاتل بن سليمان وأتباعه - أثاروها أولاً ، فانبهرى جهنم لإنتكارها . يقول أبو عاصم أى خشيش : « وأنكر جهنم أن يكون الله فى السماء دون الأرض » . ويقول المطلبى إن جهنماً أنكر أن الله بائن عن الخلق ولا غير بائن ولا فوقهم ولا تحتهم ولا عن إيمانهم ولا عن شياتهم ^(١) . وغاية جهنم من الإنكار أن يتزه الله عن الجهة . ولكن خشيش أخذ يورد الآيات محاولاً أن يثبت بها أن الله فى السماء ، كما حاول أيضاً أن يوجه الأنظار إلى أن جهنماً يقول إن الله فى الأرض دون السماء ، وهذا ما لم يقصده جهنم . إن جهنماً يريد أن يبين تهافت الفكرة القائلة بأن الله فى السماء ، فيعترض : لم تقصرونه على السماء فقط ولا تضعونه فى الأرض أيضاً .

وينقل خشيش بن أصرم الآيات التى أوردتها مقاتل لثبت وجود الله فى السماء ، ونزوله إلى الأرض ، وصعوده إلى السماء . وقد علق الكوثرى على هذه الآيات بقوله « وليس فى شيء من تلك الآيات ما يدل على ثبوت العلو الحسى والعلو المكافى لله سبحانه المتعالى عن المكان ، ويبين بحق أن خشيشاً ليس ثقة فى علم أصول الدين وإنما هو ناقل عن المشبهة من أمثال مقاتل بن سليمان . ويتبين هذا بوضوح حين يذكر أن جهنماً ينكر أن الله تعالى ينزل إلى السماء الدنيا ، ويرد خشيش بإيراد أثر عن أبى هريرة عن الرسول صلى الله عليه وسلم « ينزل الله كل ليلة حين يبقى ثلث الليل الآخر إلى السماء الدنيا فيقول : من يدعنى فأستجيب له ، من يستغفرنى فأغفر له ، من يسألنى فأعطيه » ، وحديث عثان بن أبى العاص « إن فى الليل ساعة تفتح فيها أبواب السماء ، فينادى مناد : هل من دأع فأستجيب له ، هل من سائل فأعطيه ، هل من مستغفر فأغفر له » . لقد فسرت هذه الآثار عند مقاتل والمشبهة تفسيراً لفظياً ، فالتزول هنا نزول مادى حسى ، أى هناك صعود وهبوط حسى . ويرد الكوثرى أيضاً على هذا بأن هذا المعتقد « هو إثبات صعود حسى وهبوط حسى لله جل شأنه ، وهذا تجسيم

بحث ، لأن الاتصال من فوق إلى الأسفل ومن الأسفل إلى الأعلى شأن الأجسام ، وتعالى الله عن ذلك . وأحاديث التزول إنما تدل على نزول ملك ينادى ، كحديث النسائي ، ضعيف الإسناد المجازي الموافق لتتريه ، فياويح الحشوية ما أغياهم في فهم المعاني في اللسان العربي المبين^(١) . . . وهذا هو معتقد الأشاعرة ، إنكار الصعود والهبوط وتتريه الله من الجسمية . إن الأشاعرة قد وصلوا إلى معتقدهم عن طريق غير طريق الجهم ، كان للجهم منج عقل بحث .

(ح) التشابهات :

إن مشكلة الآيات التشابهية - أى التى يشبه ظاهرها الله بالموجودات - أثارت كثيراً من المناقشات بين المسلمين كما قلنا ، وثارت المناقشات حول حقيقة الوجه واليد والسمع والبصر ، كيف تفسر تلك الآيات الآتية الخاصة بالوجه : « وبيّنى وجه ربك ذو الجلال والإكرام » وكل شيء هالك إلا وجهه » « والذين صبروا ابتغاء وجه ربهم » « إنما نطمعكم لوجه الله » « فأبينا تولوا ثم وجه الله » « ذلك خير للذين يريدون وجه الله » « وما آتيتهم من زكاة يريدون وجه الله » ، ولكن أنكر جهم أن يكون لله عز وجل وجه^(٢) والحقيقة أن جهما لا ينكر الآية ، وإنما يفسر الوجه ويتأوله : « وبيّنى وجه ربك » إشارة مجازية إلى بقاء الله ، و « كل شيء هالك إلا وجهه » أى كل شيء هالك إلا الله . ولا يعنى الوجه هنا الوجه المادى على الإطلاق كما ذهب مقاتل بن سليمان وأتباعه .

وكذلك آيات السمع والبصر ، فقد أنكر جهم أن يكون لله سمع وبصر . ويقول المطلبى « إن الله عز وجل أخبرنا في كتابه ووصف نفسه في كتابه ، وقال الله تعالى : « ليس كمثل شيء وهو السميع البصير » ، ثم أخبر عن خلقه عز وجل : « فجعلناه سميعاً بصيراً » ، فهذه صفة من صفات الله أخبرنا أنها في خلقه ، غير أننا لا نقول إن سمعه كسمع الآدميين ، ولا بصره كأبصارهم . وقال : « لقد سمع الله قول الذين قالوا إن الله فقير ونحن أغنياء ، سنكتب ما قالوا ، وقتلهم الأنبياء بغير حق ، ونقول ذوقوا عذاب الحريق » .

ومن هنا يتبين لنا السر في إنكار جهم للسمع والبصر ، هو هذه المقارنات التى أوردتها المشبهة بين الله وخلق ، وجهه يتره الله عن مشابهة المخلوقات . كما أننا نلاحظ أنه لا ينكر أن يكون الله سميعاً بصيراً ، ولكنه ينكر السمع والبصر أى الآداتين الحسيتين اللتين تشبهان ما لدى المخلوق من أدوات بها يسمع وبها يبصر . وكذلك في التكلم ، إنه لا ينكر أن الله قد كلم موسى ، ولكنه ينكر أنه كلمه بأدوات وأصوات . كما أنكر من قبل أنه كلمه بكلام قديم ، كما أنكر اليد المادية : « يد الله فوق أيديهم » لا تعنى إطلاقاً يداً حسية ، وإنما تعنى قدرة الله .

(١) للمطلبى : الرد .. ص ١٠٨ - ١٠٩ وماش الكورى .

(٢) للمطلبى : التتريه ص ١١٣ .

وذلك في الآية : « وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان يتفق كيف يشاء ، الآية » . كما أنكر ^(١) الجهم تفسير القبيضة واليمين تفسيراً مادياً في الآية . « والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه سبحانه وتعالى عما يشركون » ، وكذلك الساق في الآية « يكشف عن ساق » . وإن من المعروف أن مذهب الأشاعرة هو أن اليد ليست جارية على الإطلاق ، وجميع الآيات التي أوردناها لا تدل أن اليد المذكورة معناها يد مادية . . . تتفق جميع الفرق الإسلامية - ما عدا المشبهة - على هذا .

٤ - جهم والمقالد السمعية :

اختلف جهم مع المشبهة كما اختلف مع أهل الحديث في كثير من العقائد السمعية ، فأنكر عذاب القبر ومنكرًا ونكيرًا وقال : « أليس يقول ولا يدعون فيها الموت إلا الموتة الأولى » ^(٢) وقد رفض جهم الآثار النبوية في هذا ، وتابعه المحترلة - فيما بعد - على رأيه . وفلاحظ أن إنكار عذاب القبر هو نتيجة منطقية لفكرة جهم في أن الله لم يخلق الجنة والنار بعد ، فإذا كانت الجنة والنار ، وهما مكان الثواب والعقاب ، لم يخلقها بعد ، فكيف يحدث حساب ، وما يستتبعه من ثواب وعذاب في القبر .

كما أنكر جهم أن ملك الموت يقبض الأرواح ^(٣) ، إنه يرى أن النفوس تصمد لبارئها حين يريد الله انتهاء حياة الشخص ، فتلقى الأمر من الله ، وهذا ما تفسره الآية « يتوفاكم ملك الموت الذي وكل بكم » أي كلمة الله الملقاة ، وليس معنى ملك الموت هنا شخصاً نورانياً يتجسد للإنسان حتى يتوفاه .

كما أنكر جهم الشفاعة ، وأن قوماً يخرجون من النار ^(٤) ، وليس لدينا تحليل جهم لإنكاره للشفاعة . ومن العجب أن يكون جهم جبرياً ، ثم ينكر شفاعة الرسول صلى الله عليه وسلم . وقد كثرت أحاديث الشفاعة وتواترت ، وآمن بها أهل السنة والجماعة ، وأهل الحق : الأشاعرة . وقد كان الأشاعرة وهم الموقنون بين العقل والنقل ، قد آمنوا إيماناً كاملاً بالشفاعة .

لقد قرر سيدنا محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم الشفاعة في الأكثر الصحيح : « إن لكل نبي دعوة مستجابة ، وإنني اختبأت دعوتي شفاعة لأمتي ، وهي نائلة لكم إن شاء الله ، ولن مات لا يشرك بالله شيئاً » وقال « يدخل أناس من أمتي النار فيحرقون حتى يعودوا فحماً » ،

(١) الملل : الثاني ص ١٢٩ .

(٢) الملل : الثاني ص ١١٨ ، ١١٩ .

(٣) نفس المصدر ص ١١٧ ، ١١٨ .

(٤) الملل : الثاني ص ١١٩ .

فأستنفع لم فيدخلون الجنة» ويقول «إن أصحاب الكبائر من موحى الأم ، الذين ماتوا على كبائرهم غير نادمين ، تأخضهم النار على قدر أعمالهم ، ثم يخرجهم الله من النار فيدخلهم الجنة» .

لقد وضع الإسلام - في رأى الأشاعرة - المبدأ العام للشفاعة ، قرر أن العصاة يعاقبون في النار ، ثم يخرجون منها بشفاعة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وبشفاعة العلماء والزهاد والعباد ، ثم ينهب المذهب إلى نهايته فيقرر أيضاً شفاعاة أطفال غير المؤمنين ، ثم يقرر « ومن لم تسعه شفاعاة هؤلاء ، وكان قد سبق لهم الإيمان ، فإنه يخرج من العذاب برحمة الله جل جلاله » . بل إن المذهب يقرر أن كثيرين من عصاة المؤمنين يغفر لهم قبل إدخالهم النار ، إما بشفاعة الرسول صلى الله عليه وسلم وإما برحمة الله ، وأخيراً « لا يبقى في النار من في قلبه مثقال ذرة من الإيمان »^(١) . وبهذا ينتهى الإسلام إلى مبدأ الرحمة العام . . . يطوى البشر أجمعين . ولم يفهم هذا - كما قلت - جهنم بن صفوان . . إن مذهبه العقلي المتحجر تغلب عليه ، وكما غلا الآخرون في الأخذ بظاهر الأثر ، غلا هو في تحكيم العقل .

وذكر القرآن الكريم الميزان ، إذ قال الله : « ونضع الموازين القسط ليوم القيامة فلا تظلم نفس شيئاً وإن كان مثقال حبة من خردل أتينا بها وكفى بنا حاسبين » . ويرى خشيش أن جهنم أنكر الميزان ، ولكن هذا ليس صحيحاً ، إن جهنم أنكر تفسير الميزان بكونه مادة وآلة يحسب بها .

كما أنكر جهنم أن الله يميز على الصراط عباده ، فاعتبر الصراط أمراً معنوياً لا جسراً مادياً يسير عليه الناس . وذكر القرآن الكريم الحافظين (وإن عليكم لحافظين ، كراماً كاتبين) فذكر خشيش أن جهنم أنكر الحافظين الكرام الكاتبين ، ولم يفعل جهنم هذا ، وإنما أنكر تصويرهم في صورة حسية مادية . وذكر الرسول صلوات الله عليه وسلامه الحجب فقال « إن الله لا ينم ولا ينفى له أن ينم . يخفض القسط ويرفعه ، يرفع إليه عمل النهار قبل الليل ، وعمل الليل قبل النهار ، حجابهم النور ، لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه كل شيء » . أدركه بصره^(٢) ، وينقل الملطى أن جهنم أنكر الحجب ولم يفعل جهنم هذا ، وإنما نكر أن تكون الحجب مادية من « ظلمة أو نور وظلمة .. إن جهنم هنا عدو للتوبة وللمانة ، عدو لمن اتهم أنه أخذ عنهم .

هذه هى الآراء التى نقلها لنا الملطى في كتابه التنبيه ، وهو أقدم مصدر عقائدى في أيدي الباحثين ، وهى تمثل مرحلة الخلاف بين جهنم وبين الحشوية والمشبهة .

(١) الإسفرائىلى - التبصير . ص ١٠٦ .

(٢) الإسفرائىلى : التبصير ص ١٠٦ .

٥ - الجهمية والحلولية وأصحاب وحدة الوجود :

اتهم الجهمية بأنهم رواد الحلول والاتحاد ووحدة الوجود . فقد قل عنهم أنهم أنكروا الحجب واختل المادية - والخلل هي المسافات . وذهب الملطى إلى أن المذهب انتهى إلى أن الله لا يتخلص من خلقه ، ولا يتخلص الخلق منه إلا إذا أضافهم جميعاً ، فلا يبقى من الخلق شيء ، وهو في الآخر - في آخر خلقه - ممتزج به ، فإذا أضاف خلقه يتخلص منهم ويتخلصوا منه ، وأنه لا يخلوا منه شيء من خلقه ، ولا يخلو هو منهم ^(١) . وليس هذا النص جهمياً على الإطلاق . إنه يثبت الحلول ، ولقد علق أحد نساخ مخطوط التنبيه على هذا ، فكتب على هامش الفقرة السابقة : « هذا مذهب الحلاج حقاً » . ومن الثابت أن هناك اختلافات شاسعة بين مذهب الحلاج ومذهب الجهمية ، فكيف وضع الملطى هذه العقيدة ضمن العقائد الجهمية ؟ أو هو إلزام من الملطى لقول مذكور عن الجهمية : إن الله بدياته في كل مكان ؟ إن الملطى يذهب إلى أن الجهمية تقرر الأصول الثلاث الآتية :

- ١ - أن الله ليس متمكناً في السماء .
- ٢ - أنه ليس فوق الكرسي وفوق العرش .
- ٣ - أنه في كل مكان حتى في الأماكن القلوة ^(٢) .

أما الأصلان الأولان فهما بلا شك جهميان ، ويقول محمد بن زاهد الكوثري في تعليقه على هذا النص : « نفي أن يكون الله متمكناً في السماء مذهب أهل الحق ، وكلنا نفي القويقة الحسية ، بخلاف معتقد الحشوية » . ولكن لماذا أضاف الملطى النص الثالث : وهو أن الله في كل مكان حتى في الأمكنة القلوة ؟ إن الكوثري يقول : إن المصنف المضطرب في هذا الباب ، ولم يبين الكوثري نوع هذا الاضطراب ، وهو واضح فيما يأتي : إن الأصل الثالث يخالف الأصول الأولين ، فإنكار الله في مكان جزئي يستتبع إنكار تمكّن الله في كل مكان ، والجهمية تريد التنزيه ، وتتركز وضعه في السماء وفوق الكرسي وفوق العرش ، وبالتالي تنكر وضعه في العالم ومن ثم تنكر الحلول ووحدة الوجود .

ولكن ابن تيمية حاول أن يصل الحلولية بالجهمية ؟ فيقرر أن قول الحلوليين « إن وجود الكائنات عين وجود الله ، وليس وجودها غيره ولا شيء سواه » إنما هو مأخوذ من قول كثير من الجهمية . ثم إن حلولية الجهمية يقولون إنه بدياته في كل مكان ، كما تقول بملك التجارية أتباع حسن التجار وغيرهم من الجهمية ، هؤلاء القائلون بالحلول والاتحاد من جنس هؤلاء ؛

(١) لللطى : التنبيه ص ٩٤ ، ٩٥ .

(٢) ابن تيمية : مجموعة الرسائل ج ٤ الرسالة الأولى ص ٤ ، ٥ .

« فإن الحلول أغلب على عباد الجهمية ومصروفهم وطاعتهم ، والنفي والتعطيل أغلب على نظارهم وتكلمهم » . ويذكر أن متكلمة الجهمية لا يبدون شيئاً ومتصوفة الجهمية يبدون كل شيء ، وذلك لأن العبادة تتضمن القصد والطلب والإرادة والهمة ، وهذا لا يتعلق بمعدوم ، فإن القلب يتطلب موجوداً ، فإذا لم يطلب ما فوق العالم طلب ما فيه ، وأما الكلام والنظر فيتعلق بوجود ومعدوم ، فإذا كان أهل الكلام والنظر يصفون الرب بصفات السلب والنفي التي لا يوصف بها إلا المعدوم ، لم يكن مجرد العلم والكلام يتناقض مع المعلوم المذكور ، بخلاف القصد والإرادة والعبادة فإنه يتناقض مع المعبود . ولهذا نجد الواحد من هؤلاء : عند نظره وبخشه يميل إلى النفي ، وعند عبادته وتصوفه يميل إلى الحلول . . وإذا قيل هذا يتناقض ذلك قال : ذلك على مقتضى عقل ونظري ، وهذا على مقتضى ذوق ومعرفة . ومعلوم أن الذوق والوجدان لم يكن موافقاً للعقل والنظر ، وإلا لزم فسادهما أو فساد أحدهما ^(١) . وفي نص آخر يقرر أن الجهمية المعطلة أشباه اليهود ، والحلولية الممثلة أشباه النصارى . . دخلوا في هذا وذاك : أولئك مثلاً الخالق بالخلق ، فوصفوه بالصفات التي تخص بالخلق كال فقر والبخل ، وهؤلاء مثلاً المخلوق بالخالق فوصفوه بخصائص الربوبية التي لا تصلح إلا لله . ويرى أن المسلمين يصفون الله بما وصف به نفسه ، وبما وصفته به رسله من غير تحريف ولا تعطيل ، ومن غير تكليف ولا تمثيل ، بل يشتبهون له ما يستحقه من صفات الكمال ويتموه عن الأكفاء والأمثال ، فلا يعطون الصفات ولا يخلطونها بصفات المخلوقات : فإن الممثل يعبد عدماً ، والممثل يعبد صنماً ، والله تعالى (ليس كمثل شيء وهو السميع البصير) ^(٢) .

هذا النص الحام الذي أورده ابن تيمية يضيف إلى القائلين « بأن الله بملاته في كل مكان » ليس فقط الجهمية العقلية ، وإنما أيضاً النجارية أتباع أبي الحسين النجار (المتوفى عام ٨٣٠هـ) . ولكن كتب الفرق لا تذكر على الإطلاق أن أبا الحسين النجار قال إن الله بملاته في كل مكان ، وإنما تقول : إنه وافق القدرية في نفي علم الله وقدرته وحياته وصائر صفاته الأزلية ، وإنكار الرؤية ، وفي القول بحدوث العالم . وليس فيما بين أيدينا من المصادر ما يثبت أنه قال « إن الله بملاته في كل مكان » . ولذلك أخطأ الملطي ومن بعده ابن تيمية في نسبة هذا القول إلى النجار ، إن هذا الأصل الثالث هو زيادة غير متبعة من الملطي ؛ إن ابن تيمية يرى كيف كفر قلاء الجهمية كالأحادية ، وقد وضع هذا تماماً في رسالته إلى الشيخ نصر المنجي . . إنه يردد فيها أن سلف

(١) ابن تيمية : مجموعة الرسائل والمسائل الجزء الأول الرسالة الأولى ص ٧٠ ونفس للنفي أيضاً بالفاظ أخرى في كتاب شيخ الإسلام ابن تيمية إلى العارف بالله الشيخ نصر المنجي - الجزء الأول - الرسالة السابعة ص ٩٨١ .

(٢) نفس المصدر السابق ج ٤ ص ٥٩ .

الأمة وسادات الأئمة كانوا يرون أن كفر الجهمية أعظم من كفر اليهود ، كما قال عبدالله ابن المبارك والبخارى وغيرهما ، وإنما كانوا يلوحون تلويحاً ، وقل أن كانوا يصرحون بأن ذاته تعالى في كل مكان (١) .

ويرد ابن تيمية دائماً أن إلحاد هؤلاء الصوفية للتأخرين وتجهمهم وتذلتهم تفريع وتكميل لإلحاد هذه الجهمية الأولى وتجهمها وتذلتها (٢) ؛ فإين تيمية يحير الحلولية وملعب وحلة الوجود تجهماً جديداً يشبه التجهم الأول ، وهذا خطأ ، فعلى صحة قول الجهمية الأول أن الله بذاته في كل مكان ، فهي لا تقصد إطلاقاً أن الله يحوى الأجسام ، أو حتى الأعيان . إن الغاية الكبرى التي تسعى إليها الجهمية هي التنزيه وبإينة الله للموجودات . إن مذهب الجهمية في التنزيه لا يؤدي إلى الحلول أو إلى وحلة الوجود . وإنما يؤدي إليه مذهب مقاتل بن سليمان الذي يقرر أن الله جسم ويشبه المخلوقات . . إن هذا المذهب سيؤدي سياقه إلى أن الوجود كله جسم واحد ، ثم سيؤدي أيضاً من طريق أكثر إلى ظهوره تعالى في صورة الأكل والشارب كما يعلن الحلّاج فيما بعد .

إن ابن تيمية يضع المقدمات ثم يقفز إلى نتيجة خاطئة ، إنه فعل هذا في محاولة تبين الأصول الأولى للمذهب وحلة الوجود عند ابن عربي ، حين رده إلى الأصل المعتزلي الكلاسي المشهور : « المعلوم شيء ثابت في العلم » ، وهذا الأصل كما يقرر ابن تيمية نفسه ، هو : إن كل معدوم يمكن وجوده ، فإن حقيقته وماهيته وعينه ثابتة في العلم ، لأنه لولا هذا الثبوت لما أمكن تمييز المعدوم المخبر عنه من غير المعدوم المخبر عنه ، ولما صبح قصد ما يراد إيجاداً ؛ لأن القصد يستدعي التمييز ، والتمييز لا يكون إلا في شيء ثابت . هذا حقاً ما يقوله أبو علي الجبائي ولكنه لا يقول إطلاقاً إنها عين وجود الحق . أما محي الدين بن عربي فيقول إن عين وجودها عين وجود الحق ، فهي متميزة بذواتها في العلم ، متحلقة بوجود الحق بها ، إن ابن تيمية يقرر أن هناك خلافاً بين الاثنين ، ولكنه يحاول بعد ذلك أن يبين أن منطق القولين يؤدي إلى نتيجة واحدة ، فيذكر أن القائلين بأن المعدوم شيء ثابت في العلم سواء قالوا بأن وجوده من خلق الله (كالبجائي) ، أو هو الله (كابن عربي) ، يذهبون إلى أن الماهيات والأعيان غير مخلوقة . وأن وجود كل شيء فهو زائد على ماهيته ، وقد يقولون إن الوجود صفة للموجود . ويرى أن هذا يشبه إلى حد ما قول القائلين يقدم العالم أو يقدم مادة العالم وهيولاه المميزة عن صورته . ولكن ينبغي أن نبين خلافاً هاماً بين رأى المعتزلة ورأى أصحاب وحلة الوجود : فبينما يذهب المعتزلة إلى أن المعدوم شيء ثابت في العلم ، يذهب أصحاب وحلة الوجود إلى أن المعدوم شيء

(١) ابن تيمية : مجموعة الرسائل ج ١ الرسالة الأولى ص ٧٠ والرسالة ٧ ص ١٨١ .

(٢) ابن تيمية : مجموعة الرسائل ج ٤ - الرسالة الأولى ص ٥٤ .

ثابت في العلم بنفسه ، أى قديم ، والحق يتحدى بالخلق ، لأن وجود الأحيان معتمد بالأحيان الثابتة في العلم . ولذلك يقولون بالجمع من حيث الوجود . وبالفارق من حيث الماهية والأحيان ، وهذا هو سر القدر عند ابن عربي ، لأن الماهيات لا تقبل إلا ما هو ثابت لها في العلم في أنفسها ، فهي التي أحست أو أساعت ، وحملت أو ذمت ، والحق لم يعطها شيئاً إلا ما كانت عليه في حال العلم . هذا فرق كبير بينه وبين المعتزلة كما قلت ، وكذلك هناك فرق كبير بين المذهب الجهمي وبين نظرية وحدة الوجود أو الحلول . الجهمية كالمعتزلة مترفة غاية التثنية ، وأصحاب وحدة الوجود هم للتثنية أقرب ، وإن كانوا يأخذون بالتثنية ظاهراً .

ولكن ابن تيمية يردد دائماً أن الجهمية حلولية وأن الحلول العام انبثق عن طائفة من الجهمية المتكلمين ثم أخذ به متعبة الجهمية الذين يقولون إن الله بلماته في كل مكان ، ويتسمكون بمتشابه القرآن كقوله (وهو الله في السموات وفي الأرض ، وقوله (وهو معكم)^(١) . ويقرر ابن تيمية أن الصوفية الحلولية تقول إن الله في العالم كالماء في الصوفة ، وكالحياة في الجسم ونحو ذلك . وإنه هو بلماته في كل مكان . وهذا قول قدماء الجهمية الذين كفروهم أئمة الإسلام . وحكى عن الجهم أنه كان يقول : هو مثل هذا الهواء ، أو قال هو هذا الهواء^(٢) .

ويحاول ابن تيمية أن يصل الجهمية بالانحادية أيضاً في نطاق آخر ، فنذكر أن الأصل التاريخي للإلهام أو للذوق الصوفي هو الجهم والجهمية . إن الصوفية الانحادية ، بنوا على أصلهم : « أن الله هو الوجود المطلق الثابت لكل موجود » فكرة الذوق أو ما يقع في قلوبهم من الخواطر . . . وإن كانت من وساوس الشيطان ، إلا أنهم يدعون أنهم أخذوا ذلك من الله بلا وساطة ، وأنهم يتكلمون معه كما تكلم موسى بن عمران ، ومنهم من يدعى أن حاتم أفضل من حال موسى بن عمران ، لأن موسى سمع الخطاب من الشجرة ، وهم على زعمهم يسمعون الخطاب من وحى فاطم ، كما يذكر ابن عربي :

وكل كلام في الوجود كلامه سواء علينا نثره ونظامه

ويرى ابن تيمية أن ما أدام إلى هذا الاعتقاد ، هو أعظم مذهب الجهم الذي يلجأ إلى أن تكلم الله لموسى إنما كان من جنس الإلهام^(٣) . وهذه مقارنة من أحجب المقارنات ، لقد أراد الجهم وأتباعه إنكار الكلام للمادى وإنكار تصور الله في صورة المخلوقات ونطقه

(١) قس المصدر السابق ص ٢٤ .

(٢) قس المصدر السابق ص ٤٠ .

(٣) قس المصدر السابق ص ٦٥ .

بألفاظهم ، وانتهى الأمر إلى أن يتهمهم ابن تيمية بأن أصحاب مذهب وحدة الوجود إنما أخذوا فكرة الإلهام منه !!

ثم يتخط ابن تيمية تحيطاً أشد ، فيرى أن إنكار الجهمية للحجب أدى بصولية وحدة الوجود إلى القول بأن الإنسان يرى الله في الدنيا إذا زال عن عينه المانع ، « إذ لا حجاب عندهم للرؤية فيفضل عن العبد ، وإنما الحجاب متصل » ، فإذا ارتفع الحجاب شاهد الحق . ويرى ابن تيمية أنهم لا يشاهدون إلا ما يمثلونه من الوجود المطلق الذى لا حقيقة له إلا فى أذهانهم ، ومن الوجود المخلوق ؛ فيكون الرب المشهود عندهم - وهو الذى يخاطبهم فى زعمهم - لا وجود له إلا فى أذهانهم ، أو لا وجود له إلا فى وجود المخلوقات ^(١) . ويرى ابن تيمية أن الكلام الذى فيه تجمهم هو دهليز الزنقة والتعليل .

ونحن نعلم تمام العلم أن الجهم ينصفون ينكر الحجب للمادية التى حاول المشبهة أن يضعوها بين الإنسان والله ، ولكن الجهم ينكر رؤية الله قطعاً فى الدنيا والآخرة ، لأنه يذهب بتزبيبه إلى أقصى مدى . فقارنات ابن تيمية وتخريجاته لا تقوم على أساس صحيح .

وأخيراً يذهب ابن تيمية إلى أن من أعظم الأصول التى يحتملها الاتحادية ، أصحاب مذهب الاتحاد ، أى وحدة الوجود : ما يائرونه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « كان الله ولا شيء معه وهو الآن على ما كان عليه » . ويرى ابن تيمية أن هذه الزيادة « وهو الآن على ما كان عليه » كذب مفترى على الرسول صلى الله عليه وسلم ^(٢) وأنه حديث موضوع غثلق ، وإنما أخذوه عن الجهمية : إن الجهمية كانت تقول : « كان الله ولا مكان ولا زمان ، وهو الآن على ما عليه كان . فغير الاتحادية هذا إلى : كان الله ولا شيء معه ، وهو الآن على ما عليه كان . والحديث الصحيح الذى أورده البخارى هو : « كان الله ولم يكن شيء قبله ، وكان عرشه على الماء ، وكتب فى الذكر كل شيء » ، ثم خلق السموات والأرض » . أما الزيادة التى يراها ابن تيمية إلحاداً فهى : « وهو الآن على ما عليه كان » . ويرى ابن تيمية أن الجهمية قد وضعوها يقصدون بها نى الصفات التى وصف الله بها نفسه من استوائه على العرش ونزوله إلى السناه الدنيا وغير ذلك ، فقالوا : كان فى الأزل ليس مستوياً وهو الآن على ما عليه كان ، فلا يكون على العرش لما يقتضى ذلك من التحول والتغير ^(٣) . هذا إذن ما قصده جهم والجهمية . . استدلوا بهذا الحديث على إنكار استوائه على العرش استواء مادياً ، ولم يقصدوا على الإلحاق ما قصده أصحاب وحدة الوجود - ومستملين بنفس هذا الحديث : « وهو الآن

(١) نفس المصدر ص ٦٥ .

(٢) نفس المصدر ص ٩٢ .

(٣) نفس المصدر السابق ص ٩٣ .

على ما كان عليه ، ليس معه غيره كما كان في الأول ولا شيء غيره . من أن الكائنات ليست غيره ولا سواء ، فليس إلا هو ، فليس معه شيء آخر لا أزلاً ولا أبداً ، بل هو عين الموجودات ونفس الموجودات .

إن الجهمية لم يوصلوا هذا على الإطلاق . بل لم يلعب إلى هذا خطفهم من المعتزلة حين أنكروا الصفات القديمة ، أو حين أنكروا الاستواء المأد على العرش . ومن المحتمل أن يكون أصحاب الحلول من ناحية وأصحاب وحدة الوجود من ناحية أخرى قد استخدموا بعض الأصول التي وضعها الجهمية ثم المعتزلة من يعلم لإثبات مذهب وحدة الوجود . ولكن بين الاثنين خلاف قاطع ، ومن المؤكد أيضاً أن التشبيه والتجسيم كانا أصليين أيضاً من أصول أصحاب وحدة الوجود ، استخدمهما ببراعة فادرة لإثبات نظرياتهم . ولذلك ينبغي أن نقرر أن بين الجهمية وصوفية وحدة الوجود خلافاً كبيراً : كان الجهم يستخدم العقل ، وكان العقل طريق المعرفة عنده ، وهذا ما هاجمه الصوفية عامة وأصحاب مذهب وحدة الوجود خاصة بنصف بالغ . كان طريقهم الذوق ، فالعقل خطأ وخذلناح .

وينبغي أن نلاحظ أن الأسباب العامة التي جعلت ابن تيمية يهاجم الجهمية بكل ما أوتي من قوة هي :

أولاً : تمسكهم بالعقل كفيصل لمعرفة الدين وتفسيره : « وأما الجهمية المتكلمة فيقولون إن القرينة الصارقة لم عما دل عليه الخطاب هو العقل ، فاكثرت بالدلالة العقلية الموافقة للمذهب النفاة » . ولا يوافق ابن تيمية على هذا بل يرى أن « الرسول صلى الله عليه وسلم قد بين الإثبات الذي هو أظهر في العقل من قول النفاة ، مثل ذكره لخلق الله وقدرته ومشيئته وعلمه وكبره ذلك من الأمور التي تعلم بالعقل أعظم مما يعلم بغير الجهمية » . وهنا نتبين العلة الأولى في هجوم ابن تيمية على قدماء الجهمية ، إنهم وضعوا العقل أولاً ، وأباحوا له التصرف في كل شيء ، ولكن ابن تيمية يضع السمع أولاً ، ثم يأتي العقل فيوافق . إنه يقول : « من الذي سلم لكم أن العقل يوافق مذهب النفاة ؟ بل العقل الصريح إنما يوافق ما أثبتته الرسول ، وليس بين العقل والصريح والمتقول الصحيح تناقض أصلاً » . وابن تيمية يتناسى أن هذا ليس هو النزاع ، وإنما النزاع في المتقول ، وهل هو متقول حقيقة عن الشارع ؟ وإذا ثبت نقله ، فكيف تفسيره ؟ هذه هي المشكلة الدقيقة . ومن العجب أن يدعو ابن تيمية أصحاب وحدة الوجود جهمية مثبتة ، ثم يناقض نفسه فيقول إنهم نفاة ، وهاكم النص : « وفرعون هو إمام النفاة ، ولهذا صرح بمحقوق النفاة بأنهم على قوله ، كما يصرح به الاتحادية من الجهمية من النفاة ، إذ هو الذي أنكر الملو وكذب موسى فيه ، وأنكر تكلم الله لموسى »^(١) وابن تيمية مضطرب هنا تمام الاضطراب .

ثانياً : ولكن هل هذه العلة الحقيقية لمجوم ابن تيمية القامى على الجهمية ؟ يبدو أن السبب الحقيقي لتقد ابن تيمية العنيف آراء جهم والجهمية هو إنكارهم تمكن الله في السماء وإنكار الاستواء المادى على العرش . فيرى أن اعتقاد النفاة هو أن الله لا داخل العالم ولا خارجه ، وأنه ليس فوق السموات رب ولا على العرش إله ، وأنهم ينكرون مراج رسول الله إلى الله ، وأنه إنما عرج به إلى السموات فقط لا إلى الله ، فإن الملائكة لا تخرج إلى الله بل إلى ملكوته ، وأن الله لا يتزل منه شيء ولا يصعد إليه شيء ، وأمثال ذلك . ويقرر أنهم كانوا يعبرون عن ذلك بعبارة مبتدعة فيها إجمال وإيهام كقولهم : ليس يمتحيز ولا جسم ولا جوه ولا هو في جهة ولا مكان^(١) .

اتفق ابن تيمية الجهد الجهد في إثبات مخالفة الأئمة الجهمية في نفي هذا كله ، بل إنه حاول أن يثبت أن الإمام مالكا لم يتوقف في المسألة كما ظن الناس بل إنه ذهب إلى الإثبات حين قل : « الاستواء معلوم والكيف مجهول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة » . ويرى ابن تيمية أن هذا القول يختلف عن قول النفاة أو الواقعة ، فإن الجهمية لا يثبت استواء حتى تجهل كفيته . بل إنهم يذهبون إلى أن الاستواء مجهول وغير معلوم ، وإذا كان الاستواء مجهولاً فلم تعد ثمة حاجة إلى القول بأن الكيف مجهول ، ولا سيما إذا كان الاستواء منفيًا ، فالمنفى المعلوم لا كيفية له حتى يقال : هو مجهول أو معلوم . أما مالكا فيصرح بأن الاستواء ثابت معلوم ، وأن له كيفية ، ولكن الكيفية مجهولة عنا لا فعلها ، ولهذا اعتبر السؤال عنها بدعة . لأن السؤال إنما يكون عن أمر نعلمه ، ونحن لا نعلم كيفية استوائه ، وليس كل ما كان معلوماً وله كيفية تكون تلك الكيفية معلومة . ثم يقرر ابن تيمية أنه في القول الصحيحة عن مالكا أنه قال : « الله في السماء وعلمه في كل مكان » ، ولكن ابن تيمية يتنكب الطريق ، فيذهب إلى أن من أنكر هذا من المالكية إنما أخذوا الإنكار من متأخري الأشاعرة كلمام الهدى أبي المعالي الجويني إمام الحرمين .

والأحظ أن ابن تيمية هنا يغالط مغالطة كبرى ، فالجهمية أولاً لا ينكرون الآية القرآنية وإنما يتأولونها .

ثانياً : أن مالكا فعلا من الواقعة ، والقول الذي يذكرها هنا أنه قال : « الله في السماء وعلمه في كل مكان » غير قوية السند ، وردت عن طريق ابن أبي زيد ، ولم يكن ابن أبي زيد حجة فيما يجوز على الله وفيما لا يجوز .

ثالثاً : أراد أن يقرن أقوال مشيخة الأشاعرة بالجهمية ، والأشاعرة ينكرون على جهم إنكاره

للصفات ، ولكنهم ينكرون أيضاً التجسيم والتشبيه وابن تيمية شبه مجسم ، فأنكر في أعماق مذهبه بمقاتل بن سليمان وبالكرامية من بعد مقاتل ، ووصالته في صفات الله جميعها ، وبقية كتبه عامة تشتمل على هذا التجسيم المشبه .

ويبدو أن الجهمية كفوفة لم تنته بمقتل منشئها الكبير ، بل عاشت كفوفة مستقلة . إننا نرى البغدادي (المتوفى سنة ٤٢٩هـ) يقول : « وأتباع جهم اليوم بنوا وفد ، وخرج إليهم في زماننا إسماعيل بن إبراهيم بن كيوس الشيرازي الديلمي ، فدعاهم إلى مذهب شيخنا أبي الحسن الأشعري ، فأجابهم قوم منهم وصاروا يداً واحدة »^(١) . وكذلك يذكر الإسفرائيني (المتوفى سنة ٤٧١هـ) « أن أكثر أتباعه اليوم بنواحي ترمذ »^(٢) فالجهمية إذن كانت تعيش حتى القرن الخامس الهجري ، ومن المؤكد أنها عاشت بعد ذلك .

٦ - جهم بن صفوان والمعتزلة :

شغل الباحثون بعلاقة جهم بن صفوان وأوائل المعتزلة شغلاً كبيراً . ونحن نعلم أن أول من نسب إليه الاعتزال الرسمي هما : واصل بن عطاء (المتوفى عام ١٣١هـ) ، وعمر بن عبيد (المتوفى عام ١٤٤هـ) . ونحن نعلم أن مقتل جهم بن صفوان إنما حدث عام (١٧٨هـ) ، فمن اللحم إذن أن المفكرين الثلاثة قد تعاصروا . وقد غلب اسم الجهمية على المعتزلة فيما بعد بحيث لقب المعتزلة في كتب الكثيرين بالجهمية . هنا على الرغم من الاختلاف الجوهرى بين الاثنين . فالجهمية جبرية مطلقة ، والمعتزلة قدرية ، ولكن المعتزلة آمنت بالتأويل العقل واعتبار حجة العقل مصدر المعرفة ، وهذا ما فعله جهم ، بل آمنت المعتزلة ببنى الصفات وبخلق القرآن ، وكان الحمد والجهم أول من نادى بهذا . . . فهل كان هناك إذن صلة بين الجهم وبين أوائل المعتزلة كواصل بن عطاء وعمر بن عبيد أو أحد من تلامذتهما ؟ وما هو التحليل الحقيقى لتسمية المعتزلة - فيما بعد - بالجهمية ؟ وينبغى أن نضع الملاحظات الآتية قبل أن نصل إلى نتيجة في شأن هذه الصلات .

أولاً : إن أهل السنة والجماعة ، أو السلف ، متقدمين أو متأخرين ، قد هاجموا جهماً والجهمية هجوماً أقسى وأعنف من هجومهم على المعتزلة ، بل إن الإمام أحمد بن حنبل ، وهو معاصر للمعتزلة في أوج نفوذها ، رد على المعتزلة تحت اسم الجهمية ، وكذلك فعل البخارى ، وابن تيمية كذلك يخلط بين الاسمين .

ثانياً : إننا لا نجد هجوماً يذكر أو قهقراً مريباً للجهم في مسألة الجبر ، فلعلم أهل السنة

(١) البغدادي : الفرق بين الفرق .. ص ١٢٨ ١٢٩ .

(٢) الإسفرائيني . التبيين . ص ٦٤ .

والجماعة - خلفاً أو سلفاً - يمسون هذه المسألة مساً خفيفاً يختلفون مع جهم فيها ، ولكنهم لا يقسون عليه كثيراً . إن ما شغلهم وعناهم أشد الشغل والعناء هو تقيده للصفات عند الإشارة ، وإنكاره للاستواء للمادى عند متأخرى السلف . ثم إن ما راعهم هو استخلامه للعقل المطلق في تأويل النصوص وتنادية هذا لإنكار كثير من عقائد أهل السنة السمعية .

ثالثاً : إن من الصعب تحديد عقائد أوائل المعتزلة في مسألتين هامتين عرف بهما جهم ، وهما مسألة نفي الصفات ومسألة خلق القرآن . إن أهم ما شغل المعتزلة الأوائل هو مسألة المعتزلة بين المعتزلة : والقدر . ومن المؤكد أن واصلاً تعلمه هنا على غيلان الدمشق وليس على جهم ابن صفوان ، بل هناك خلاف مطلق بين واصل وبين جهم .

ولتوضيح مسألة الصلات بين الاثنين تصاعداً : هل تقابل الرجلان ؟ لا يوجد دليل واحد تاريخي يثبت هذا . . ولكن نلاحظ في الوقت نفسه أن ثمة اتصالاً قد حدث فالتقاضي عبد الجبار يحلثنا أن واصل بن عطاء أرسل داعيته حفص بن سالم إلى خراسان . ويبدو أن الغاية من إرساله كان لهداية السنية من ناحية ، ومحاربة جهم من ناحية أخرى ، يقول القاضي عبد الجبار « ولا يبعث واصل حفص بن سالم لمناظرة جهم في الإرجاء . قال له : إذا وصلت إلى بلدك فالزم سارية الجامع ستة حتى يعرف موضعك ، فيشتاق الناس إلى السماع ، ثم استدع مناظرة جهم . » وكان لابد لحفص أن يتقابل مع جهم ، وكان جهم هو الآخر يحادل السنية ، واختلف الرجلان فتناظرا في مسجد ترمذ ، وكان على القاضي عبد الجبار أن يقول ، حل عادته في تدعيم الفكر المعتزلي وإظهاره بمظهر الغالب : « إن حفصاً قطعه وصار جهم إلى مقالة الحق ، فلما عاد حفص إلى البصرة ، رجع جهم إلى قوله الخبيث » (١) . كان هذا أول اتصال بين الجهم وبين واصل بن عطاء - خلال تلميذه حفص بن سالم . ونحن تصاعداً : فم كانت المناظرة ؟ هل اختلف الرجلان في مسألة القدر ؟ كان واصل قد سبق وكان الجهم جبرياً ، أو اختلفا في مسائل جزئية كفتاء الخللين ، وهو أمر لم يتكلم فيه واصل ؟ ليس لدينا نصوص كافية .

ويمعنا القاضي عبد الجبار أيضاً بقصة ثانية تثبت اتصال جهم بواصل : إن بعضاً من رجال السنية قابلوا الجهم وتناظروا في مسألة المعرفة فسألوه : هل يخرج المرفوع عن المشاعر الخمسة ؟ قال : لا ، قالوا : فحلثنا عن معبودك هل عرفته بأبيها ؟ قال : لا . قالوا هو إذن مجهول !! فسكت ، وكتب بذلك إلى واصل ، فأجاب واصل على ذلك بأن هناك وجهاً سادساً للمعرفة : هو الدليل الذي يميز به الإنسان بين الحي والليت وبين العاقل والمجنون ، فلما ذكر جهم ذلك

(١) القاضي عبد الجبار : طبقات ص ٢٣٧ و ص ٢٤١ وابن المرتضى : طبقات للمعتزلة ..

ذلك للسمنية قالوا : ليس هذا كلامك ، فأخبرهم بأنه استعان بواصل بن عطاء ، فخرجوا إلى واصل وقابلوه وأجابه إلى الإسلام ^(١) .

وهذا يثبت أن العلاقات استمرت بين جهنم وبين واصل بعد مقابلة داعيته حفص بن سالم بلجهم ، وأن جهنم استعان به حين قطعه السمنية . وهو دليل على أن العلاقات كانت ودية للغاية بين الاثنين . ولكن المناظرة بين الجهم وبين السمنية قد وردت بصورة أخرى في الكتاب المنسوب لأحمد بن حنبل : « روى أن الجهم أتى بعض السمنية الخصمين ، فقال له السمنى : أريد مناظرتك ، فإن ظهرت حقى عليك دخلت في دينى ، وإن ظهرت حججك على دخلت في دينك . فكان مما كلم به الجهم أن يقال : أأنت تزعم أن لك إلها ؟ قال الجهم : نعم . فقال له : هل رأيت إلهك ؟ قال لا ، قال : فهل سمعت كلامه ؟ قال لا ، فقال : فسمعت له رائحة ؟ قال لا ، قال : فوجدت له حساً ؟ قال لا ، قال فما يدريك أنه إله ؟ فحير الجهم فلم يدر من يعبد أربعين يوماً ، ثم استدرك حجة مثل حجة زنادقة النصارى ، وذلك أن زنادقة النصارى يزعمون أن الروح الذى فى عيسى هو روح الله - من ذات الله - فإذا أراد أن يحدث أمراً دخل فى بعض خلقه ، فتكلم عن لسان خلقه ، فيأمر بما شاء ، وينهى عما شاء ، وهو روح غائب عن الأبصار ، فاستدرك الجهم حجة مثل هذه الحجة ، فقال للسمنى : أأنت تزعم أن فلك روحاً ؟ فقال : نعم ، فقال : فهل رأيت روحك ؟ قال لا ، قال : فسمعت كلامه ؟ قال لا ، قال : فوجدت له حساً ؟ قال لا ، قال : فكللك الله ، لا يرى له وجه ولا يسمع له صوت ولا يشم له رائحة ، وهو غائب عن الأبصار ، ولا يكون فى مكان دون مكان ^(٢) . وهنا محاولة لرد آراء الجهم للمسيحية .

ويعلق ابن تيمية على هذا : « لما ناظر الجهم من ناظره من المشركين السمنية من الهند الذين جحدوا الإله ، لكن السمنى لم يدرك بشيء من حواسه ، لا يبصره ولا يسمعه ولا يشمه ولا يذوقه ولا يحسه ، كان مضمون هذا الكلام أن كل ما لا يحس بحواسه الخمس فإنه ينكره ولا يقر به ، فأجاب الجهم أنه قد يكون فى الموجود ما لا يمكن إحساسه بشيء من هذه الحواس وهى الروح التى فى العبد ، وبرغم أنها لا تختص بشيء من الأمكنة ، ويرد ابن تيمية إجابة الجهم إلى « الصابئة الفلاسفة المشائين » ^(٣) . وهنا لا يشير الكتاب المنسوب إلى ابن حنبل ، ولا ابن تيمية من بعده ، إلى أن جهنم بلغا إلى واصل أو استعان به ، بل يرى ابن تيمية أن قول جهنم يشبه قول الفلاسفة الصابئة المشائين . ولعله يقصد أفلاطون .

(١) القاضى عبد الجبار : طبقات ص ٢٤٠ ابن المرتضى : طبقات المعتزلة .. ص ٢١ وانظر بينيس : ملحق الفترة عند المسلمين ص ١٢٩ .

(٢) عقيدة السلف : رسالة الرد على الجهمية .

(٣) ابن تيمية : التبيين .. ص ٢٥ ، ٢٦ .

ولم أرجح أن جهماً كان أول من قام بالرد على السمنية والصابئة في هذه البقعة من الأرض، ثم أرسل واصل دعائه وتلاميذه إليها . وأعتقد أن جهماً تقابل مع تلامذة واصل ، وأن تلاقياً في الأفكار قد أخذ مكانه كما أنه كان لا بد من الاختلاف بين طائفة تابعت غيلان للمشقي في قوله بإنكار القدر ، وبين الجهمية التي قام مؤسسها برد على غيلان في مذهبه .

وتتضح صورة هذه العلاقات في موقف مؤرخي المعتزلة من جهم من ناحية ، وموقف مؤرخي أهل السنة من ناحية أخرى .

أما مؤرخو المعتزلة ، فنظروهم بأنظار نقدية ، إما سلبية وإما موجبة ، عن هذه العلاقات .

فابن المرتضى في طبقات المعتزلة — لا يذكر جهماً كواحد من المعتزلة ، ولا يعتبره في طبقاتهم ، بل اعتبر قوله باطلاً ، وأنه رجع إلى قول المعتزلة ، ثم عاد إلى قوله الباطل بعد عودة داعي واصل بن عطاء إلى البصرة . ونحن نرى ابن المرتضى يحتر غيلان للمشقي . معتزلياً ، فسكوت ابن المرتضى عن ذكر الجهم بين طبقات المعتزلة يدل دلالة واضحة على شعور المعتزلة بالخلاف الكبير بينهم وبين الجهم في مسألة القدر ، علاوة على أن الجهم لم يتناول مسألة الميزلة بين المتزلين وقد كانت رسم المدرسة المعتزلية في ذلك الوقت .

ومؤرخ المعتزلة الثاني — وهو الخياط — يذكر لنا أن جهماً يقول : بأن الله يعلم بنفسه يعلم يحدث ، وهذا ما يجعله غير معتزلي ، بل مخالفاً لم أشد المخالفة ولكنه يضع جهماً في جملة الموحدين : « وإن لم يكن جهم معتزلياً فإنه موحداً »^(١) . ولكن يقطع مؤرخ المعتزلة الممتاز — الخياط — بأن المعتزلة أنكروا الكثير على جهم بل إنهم اعتبروه سواء كهشام ابن الحكم . بينما يحتر الخياط غيلان للمشقي — وهو عدو لدود للجهم — معتزلياً ، فيقول : « وأما غيلان فكان يعتقد الأصول الخمسة التي من اجتمعت فيه فهو معتزلي »^(٢) .

وبأيتنا دليل حاسم من شيخ من شيوخ المعتزلة وهو بشر بن المعتمر (المتوفى سنة ٢١٠هـ) على أن المعتزلة تبرأوا من جهم بن صفوان . يذكر الخياط أن ابن الراوندي — عدو المعتزلة للكثير — يقول : « أما القول بالماهية فقد قال به شيخنا المعتزلة ضرار »^(٣) وحض الفرد^(٤) ، وقد كان غامة يقول بها^(٥) ونحن كان يقول بها أيضاً حسين النجار وسفيان بن سحان

(١) الخياط ، الإختصار .. ج ١ . ص ٣٣ .

(٢) نفس المصدر .. ص ١٢٧ .

(٣) ضرار بن عمرو من رجال منتصف القرن الثالث .

(٤) سامر الشافعي .

(٥) غامة بن الأفرس المعتزل توفي سنة ٢١٣ هـ .

ويرغوث^(١) ويرد عليه الخياط بأن ضرراً وحضاً ليسا من المعتزلة لأيهما مشيهان ، لقبهما بالماهية ولقبهما بالخلق . وفي الانتفاء منهما ومن أصحابهما يقول بشر بن المعتمر :

فنحن لا ننفك نلقى عاراً نقر من ذكرهم فسراراً^(٢)
نغيهم عنا ولنا منهم ولا هم منا ولا نرضاهم
إمامهم جهم وما بلهم وصحب عمرو ذي النني والعلم

وما شك فيه أن جهماً أثر في هؤلاء ، ولكنهم لم يكونوا جهمين بإطلاق ، بل كانت عقائدهم مزيجاً من الإرجاء والجبر ، اللهم إلا ثمانية بن أشرس ، فهو معتزل وليس جهمياً . ومن الغريب أن ينسب إلى جهم بن صفوان القول بالماهية ، وهذا ما لم نجده عند مؤرخي الفرق . قد ذكر الشهرستاني أن أصحاب ضرار بن عمرو أثبتوا لله تعالى ماهية لا يعلمها إلا هو وقالوا إن هذه المقالة محكية عن أبي حنيفة وجماعة من أصحابه ، وأراد بذلك أن يعلم نفسه شهادة لا بدليل ولا خير^(٣) . ويعتبرهما الخياط مشيهين^(٤) . ثم يعتبر بشر بن المعتمر جهماً إمامهما وهذا خطأ ، فجهم لم يكن مشيهماً ، ولم يرد نص يذكر فيه أن جهماً قال بالماهية . وسواء قال جهم بها أو لم يقل ، فإن ما نريد أن نستخلصه من آيات ابن المعتمر : أن المعتزلة تبتأ من جهم بن صفوان ، وأنها تفرق بينه وبين عمرو بن عبيد إمام المعتزلة المشهور . ويحاول الخياط أيضاً أن يثبت أنه لا صلة لفكرة أبي الحليل العلاف بجهم في مسألة سكوت أهل الخلدن التي تكلم عنها العلاف^(٥) ، وأنها مختلفة تمام الاختلاف عن فكرة جهم في مسألة فناء الخلدن ، وسنعود إلى شرح الفروق بينها حين نعرض لفلسفة العلاف .

هذه هي أقوال المعتزلة في صلة جهم بهم ، أنكروها إنكاراً كاملاً ، وهاجموه أشد الهجوم . . . أما أعداء المعتزلة فقد رأوا الصلة بين الاثنين .

إن الكتاب المنسوب لابن حنبل يرى أنه من اتبع جهماً رجال من أصحاب أبي حنيفة وأصحاب عمرو بن عبيد بالبصرة ووضعوا مذهب الجهمية . ويفهم من هذا أن جهم بن صفوان هو أستاذ لشيخ المعتزلة الأولين ، أو على الأقل مهد جهم الشيخين الأولين الطريق إلى نقي الصفات وإلى القول بخلق القرآن .

(١) هو محمد بن عيسى الملقب بـيرغوث من أصحاب النجار .

(٢) الخياط : الانتصار ٣٣١ - ٣٣٤ .

(٣) الشهرستاني : الملل ج ١ ص ١٢٠ - ١٢١ .

(٤) الخياط : الانتصار ص ١٢٦ .

(٥) نفس المصدر : ص ١٢٦ .

ويأتى ابن تيمية ويعرض لهذه الصلوات في تحليل بارع يمتاز بنشأة مشكلة قفافة الأسماء والصفات ، فيرى أن أول من ابتدع الأسماء الجهمية المفضة هم النفاة الذين لا يشتركون الصفات والأسماء ، ولا وجهتهم مشكلة الصفات ذهبوا إلى أن الله تعالى لا يتكلم ، بل خلق كلاماً في غيره ، وجعل غيره يعبر عنه ، وهذه هي فكرة الجهمية فيما نعلم ، واعتبروا الآيات القرآنية التي ورد فيها فكرة أقوال الله وكلامه - مجازاً ، وبهذا نسب الجهمية الصفات إلى الله مجازاً . أما عن الأسماء فكان جهم ينكر أسماء الله تعالى أيضاً ، فلا يسميه « شيئاً » ولا « حياً » إلا على سبيل المجاز ، « لأنه إذا تسمى باسم المخلوق ، كان تشبيهاً » وكان جهم مجبراً يقول إن العبد لا يفعل شيئاً ، فلماذا قلل عنه أنه سمى الله قادراً لأن العبد عنده ليس بقادر .

ويرى ابن تيمية أن السلف قاوموا جهماً ولكن المحترلة أصحاب عمرو بن عبيد أخذوا مله جهم ، ولكنهم أثبتوا أسماء الله تعالى ولم يشترطوا صفاته ، وقالوا إنه يتكلم حقيقة وأنه كلم موسى حقيقة وقد يذكرون إجماع المسلمين على أن الله يتكلم حقيقة ، ثلثا يضاف إليهم أنهم يقولون إنه غير متكلم . لكن معنى كونه سبحانه وتعالى متكلماً عند المحترلة أنه خلق الكلام في غيره . إما في شجرة وإما في هواء وإما في غير ذلك من غير أن يقوم بذات الله عندهم كلام ولا علم ولا قدرة ولا رحمة ولا مشيئة ولا حياة ولا شيء من الصفات . فلجهم في رأى ابن تيمية ومله جهم الجهمية في المعنى سواء ، لكن هؤلاء يقولون إنه يتكلم حقيقة ، وأولئك يقولون أن يكون متكلماً حقيقة . وحقيقة قول الطائفتين أنه غير متكلم ، فإنه لا يعقل متكلم إلا من قام به الكلام ، ولا مرید إلا من قامت به الإرادة ، ولا محب ولا راض ولا مبغض ولا رجم إلا من قامت به الإرادة والمحبة والرضى والبغض والرحمة . وقد واقفهم على ذلك كثير ممن انتسب من الفقهاء إلى أبي حنيفة من المحترلة^(١) .

فهناك إذن صلة بين أصحاب عمرو بن عبيد والجهمية في مسألة نفي الصفات ولكن المسألة تتطور ، فالجهم يحبر الله « متكلماً » مجازاً ، والمحترلة يجتبرون ذلك حقيقة . ويردد ابن تيمية أن المحترلة وإن وافقوا جهماً في نفي بعض ذلك - أى نفي الصفات ، فهم يخالفونه في مسائل غير ذلك كمسائل الإيمان والقدر وبعض مسائل الصفات ، ولا يبالون في اتنى مبالغته . وجهم يقول إن الله لا يتكلم ، أو يقول إنه يتكلم بطريق المجاز إنه يوحى بهذا ويعلمه ولكن المحترلة لا يظهرون هذا الإنكار لما فيه من الشفاعة فيقرون باللفظ فيقولون إنه يتكلم حقيقة بمعنى أنه خلق في غيره كلاماً ، لكن قولهم في معناه هو قول جهم . وجهم ينفي الأسماء أيضاً كما قفها

(١) ابن تيمية مجموعة الرسائل والمسائل .. كتاب مله السلف القوم في تحقيق مسألة كلام الله

الفلاسفة ، وابن تيمية معنى برد آراء الجهم إلى الفلاسفة ، وأما جمهور المعتزلة فلا تنفى الأسماء ^(١) .
وفى نص آخر يقرن المعتزلة بالجهمية ، فيرى أن الجهمية والمعتزلة استنلت على قدم الله بأن
ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث ، ثم تنوعت طرقهم فى الأدلة فتارة يثبتونه بأن الأجسام
لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان وتارة يثبتونه بأن الأجسام لا تخلو عن الأكوان
الأربعة : الاجتماع والاتفاق والحركة والسكون وهى حادثة ^(٢) .

ولكن ابن تيمية ما يلبث أن يقدم لنا نصاً من أهم النصوص هو : « ولم تكن المناظرة مع
المعتزلة قط ، بل كانت مع جنس الجهمية من المعتزلة والتجارية والضرارية وأنواع المرتجة ،
فكل معتزلى جهمى وليس كل جهمى معتزلياً : لكن جهم أشد تعطيلاً لأنه ينفى الأسماء
والصفات ، والمعتزلة تنفى الصفات ، ويشر للريسى كان من المرتجة ، لم يكن من المعتزلة بل
كان من كبار الجهمية » ^(٣) . ومن العجب أن ابن تيمية هنا يعتبر الفرق الآتية جهمية :
وهى المعتزلة والتجارية والضرارية وأنواع المرتجة ، وهذا تصف ، ومن الخطأ القول : إن كل
معتزلى جهمى ، فالمعتزلى قدرى والجهمى جبرى ، وكللك فيها يختص ببقية انفرق . ولكن ابن
تيمية يذكر بشر بن غياث للريسى ويرى أنه كان من كبار الجهمية ، ثم يوضح هذا أكثر
فى نص آخر : « لما كان بعد المائة الثانية انتشرت المقالة التى كان السلف يسمونها مقالة
الجهمية بسبب بشر بن غياث الريسى وذويه . . . وهذه التأويلات المروجة اليوم بأيدي الناس
مثل أكثر التأويلات التى ذكرها أبو بكر بن فورك فى كتاب التأويلات وأبو عبد الله محمد
ابن عمر الرزى فى كتابه الذى سماه تأسيس التقليد ، ويوجد كثير منها فى كلام هؤلاء مثل
أبى حنبل الجبائى وعبد الجبار بن أحمد المصطفى وأبى الحسين البصرى وغيرهم ، هى بعينها
التأويلات التى ذكرها بشر للريسى فى كتابه ، كما يعلم ذلك من كتاب الرد الذى صنفه
هشام بن سعيد الدارى أحد الأئمة المشاهير فى زمن البخارى ، وسمى كتابه « رد هشام بن سعيد
على الكاذب العنيد فى انترى من التوحيد » ، فإنه حكى هذه التأويلات بأعينها عن بشر
الريسى ثم ردّها ، ويعلم بمطالعة كتابه أن هذا القول السارى فى هؤلاء المتأخرين الذين تسموا
بالخلف هو مذهب الريسية » ^(٤) .

هذا هو النص الذى أورده ابن تيمية ، ومن الواضح أن عبارة الرجل الضارية المنجيب
الخلف جعلته يصل أئمة الأشاعرة كابن فورك والرزى وغيرهما يشر الريسى ، ثم يصل

(١) نفس المصدر السابق ص ٩٠/ص ١٣٢ وابن تيمية : مناج ج ١ ص ١٨٤ .

(٢) ابن تيمية - مجموعة الرسائل والمسائل ص ١٠٢ - ١٠٣ .

(٣) نفس المصدر ج ١ ص ٢٥٦ - ٢٥٧ .

(٤) ابن تيمية - موقفة ج ٢ ص ٢٥ ، ٢٧ ، ٢٨ وكذلك ١٢٤ وما بعدها .

بشراً بالجهمية، وفي هذا أكبر الكلب على الأشاعرة، على مذهب الخلف. وقد أعمت هذه العداوة الضاغطة الفجة ابن تيمية عن حقيقة مذهب الخلف وتكامله، ولكن أهمية هذا النص هي أنه وجه الانظار إلى صلة بشر المريسي بالجهمية.

وقد أرخ ابن خلكان لبشر المريسي (توفي عام ٢١٩) ، وذكر أنه أخذ الفقه عن القاضي أبي يوسف ، ولكنه اشتغل بالكلام وجرد القول بخلق القرآن وكان مرجحاً وتنسب إليه طائفة الرئيسية من المرجحة^(١). ولم يذكر ابن خلكان أنه كان جهميًا . ولكن البغدادى يرى القائلين بالإرجاء وبالإيمان وبالخير في الأفعال — على مذهب جهنم بن صفوان ، هم جهمية^(٢) . والبغدادى الأشعرى يرى أن الأشاعرة ينكرون بشراً ومذهبه . ويذهب مؤرخ الإسلام الكبير الذهبي إلى القول « بأن بشراً تفقه على أبي يوسف فبرع ، وأحسن علم الكلام ، ثم جرد القول بخلق القرآن ونظر عليه ، ولم يدرك الجهم بن صفوان ، إنما أخذ مقاله واحتج لها ، ودعا إليها^(٣) .

٧ - الجهم والأشاعرة :

حاول ابن تيمية أن يثبت ما وسعه الجهم أن الأشاعرة قد تابوا جهنمًا في الجهر ، فبالجهم وأتباعه عنده يقولون : إن ذلك الفعل مقدور للرب لا للعبد . وكذلك قال الأشعرى وأتباعه إن المؤثر فيه قدرة الرب دون قدرة العبد^(٤) . وفي موضع آخر يقول ابن تيمية : « اختلف القدرية والجهمية الجهرية في الظلم فقالت القدرية : الظلم في حقه هو ما نعرفه من ظلم الناس بعضهم بعضاً ، فإذا قيل إنه خالق أفعال العباد وإنه يريد لكل ما وقع ، ومع ذلك إنه يعذب العاصي كان هذا ظلمًا كظلمنا . وسعوا أنفسهم العذلية . وقالت الجهمية : الظلم في حقه هو ما يمتنع وجوده ، فأما كل ما يمكن وجوده فليس بظلم ، فإن الظلم إما مخالفة أمر من يجب طاعته ، وإما التصرف في ملك غيره بغير إذنه ، ولرب ليس فوقه أمر ولا غيره ملك ، بل إنما يتصرف في ملكه ، فكل ما يمكن فليس بظلم ، بل إذا نعم فرعون وأبا جهل وأمثالهما بمن كفر به وعصاه ، وعذب موسى ومحمدًا بمن آمن وأطاعه فهو مثل العكس . الجميع بالنسبة إليه سواء ولكن لما أخبر أنه ينعم المطيعين ويعذب العصاة ، صار ذلك معلوم الوقوع لخير الصادق لا لسبب اقتضى ذلك ، والأعمال علامات على الثواب والعقاب وليست أسباباً ، فهذا قول جهنم

(١) ابن خلكان - وفیات - ج ١ ص ١٦٠ .

(٢) البغدادى - الفرق - ص ١٢٢ .

(٣) الذهبي - ميزان الاعتدال ص ٨٤ .

(٤) ابن تيمية - موافقة ج ١ ص ٤٢ .

وأصحابه ومن واقفه من الأشاعرة ومن واقفه من أتباع الفقهاء الأربعة والصفوية وغيرهم^(١) . وفي موضع آخر يقرر أن « من ينكر الأسباب والقوى التي في الأجسام » وينكر تأثير القدرة التي بها يكون الفعل ، ويقول إنه لا أثر لقدرة العبد أصلاً في فعله عند جهنم بن صفوان وأتباعه والأشعرى ومن واقفه . ويرى ابن تيمية أن مصدر هذا القول الجهم بن صفوان ، فإنه كان يثبت مشيئة الله ، وينفي حكمته ورحمته ، وينكر أن يكون للعبد فعل أو قدرة مؤثرة ، ويدكر عنه أنه كان يخرج إلى الجلي أي المجلوم ويقول : أرحم الراحمين يفعل هذا ١١٩ ، إنكاراً لأن يكون لله رحمة ينصف بها ، ومقرراً أنه ليس لله إلا المشيئة المحضة ولا اختصاص لها بحكمة . بل إن الله عنده يرجح أحد الطرفين بلا مرجح . وهنا يتنكب ابن تيمية الحق حين ينسب المذهب الكسبي الأشعري للجهم ، وثمة خلاف كبير بين المذهب الكسبي وبين الجبر الخالص . لم يدرك ابن تيمية حقيقة المذهب الكسبي ، وأنه وسط بين الجبر والاختيار ، وبين المحيرة وبين المعتزلة ، إن للمذهب الكسبي يقرر أن الله خالق الفعل ، وأن الإنسان يكسب فعله من هذا المطلق . وكان لا بد من هذا الحل الوسط لإقناذ قدم العلم الإلهي ، والله يعلم بصيغة الفعل لا بصيغة الأمر ، وهنا يسير للمذهب مطرداً متسجماً مناسك الأجزاء .

٨ - الجهم والمرئى والأنصاري وفكرة العادة :

ويرى ابن تيمية أن أثر الجهم النافذ في مسألة الجبر قد تناول أيضاً الصوفي السلي المشهور المرئى الأنصاري ، ومع ما يكنه ابن تيمية من احترام كبير للمرئى الأنصاري ، فيدعو دائماً بشيخ الإسلام ، غير أنه يرى أن المرئى أخطأ خطأ بالغا في أخذه بالجبر الجهمي ، فيقرر « أن القناء الذي يذكره صاحب المنازل "وهو كتاب المرئى المشهور الذي وضع فيه أصول التصوف السلي" فهو القناء في توحيد الربوبية لا في توحيد الإلهية » وهو يثبت توحيداً ولكنه ينفي الأسباب والحكم متأبهاً لجهم بن صفوان ومن أتبعه . ويقرر ابن تيمية أن المرئى - وإن كان من أشد الناس مباينة للجهمية في الصفات ، فقد كتب كتاب الفاروق في الفرق بين المثنية والمعتزلة ، وكتاب تكفير الجهمية وكتاب ذم الكلام وأهله ، وزاد في هذا الباب حتى أنهم بالغوا في الإثبات للصفات ، إلا أنه في القدرات تابع الجهمية قناعة الحكم والأسباب . . . والكلام في الصفات نوع ، والكلام في القدر نوع :

ويرى ابن تيمية أن هذا القناء - عند المرئى الأنصاري - لا يجمع البقاء ، والبقاء هو المرحلة المتممة للقناء عند الصفوية - لأنه نفي لكل ما سوى حكم الله ببلادته الشاملة التي تخصص أحد المتأثرين بلا تخصص ، ولذلك يقول المرئى « إن مشاهدة العبد الحكم لم تدع

(١) ابن تيمية - ج ٣ ص ٢٢ وانظر أيضاً ص ٢٥ .

له استحسان حسنة ولا استقباح سيئة لصعوده من جميع المعاني إلى معنى الحكم — أى الحكم القدرى ، وهو خلقه لكل شيء بقدرته وإرادته ، فإن من لم يثبت فى الوجود فرقاً بالنسبة إلى الرب ، بل يقول كل ما سواه محبوب له ، مرضى له ، مراد له ، سواء بالنسبة إليه ، ليس يحب شيئاً ويستقبح شيئاً ، فإن مشاهدة هذا لا يكون معها استحسان حسنة واستقباح سيئة بالنسبة للرب ، إذ الاستحسان والاستقباح على هذا الملعب لا يكون إلا بالنسبة إلى العبد ، يستحسن ما يلائمه ، ويستقبح ما ينافيه ^(١) ولكن فى عين الفناء لا يشهد الإنسان فعل نفسه ، لا يشهد إلا فعل الله ، فلا يستحسن ولا يستقبح . ويصرح ابن تيمية أن المروى الأنصارى يتابع فى هذا تماماً « القدرية الجبرية أتباع جهم بن صفوان وأمثاله » ، ويرى أن هؤلاء القدرية أو الجهمية يتفقون مع المعتزلة فى أن مشيئة الله وإرادته ومحبته ورضاه سواء ، ولكن المعتزلة تؤمن بحرية الإرادة الإنسانية ، فانه ليس خالقاً لأفعال العباد ، ولكن جهم يرى أن الله يشاء كل شيء ويريد به ويحب ويريضه ، ولا يفرق بين المشيئة والمحبة ، وأن الإرادة تكون أحياناً بمعنى المشيئة ، وأحياناً بمعنى المحبة وأن المروى ، بعد أن عرض كل هذه الآراء ، تابع جهماً فسوى بين المشيئة والمحبة والرضا ، وأن الله يحب كل ما يخلق بمعنى أنه يريد به ، وأن هذا السياق الفكرى أثر فى أصل التصوف عامة ، فلذهب الصوفية إلى أن الكمال أن تفتى عن إرادتك وتبقى مع إرادة ربك ، وأن الإنسان ، فى هذا المقام الكامل ، لا يستحسن ولا يستقبح شيئاً ... وإلى هذا انتهى المروى ، بل إن المروى وهو يسقط الأسباب إنما يتابع جهماً ، فيصوغ التوحيد صياغة جهمية فيقول : « التوحيد هو إسقاط الأسباب الظاهرة » . فانه لا يخلق شيئاً بسبب بل يفعل عنده لا به . وقد أدت هذه الجهمية الخبيثة بالمروى عند ابن تيمية أن يقرر أن : « الصعود عن منازعات العقول وعن التعلق بالشواهد ، وهو ألا يشهد فى التوحيد دليلاً ولا فى التوكل سبباً ولا فى النجاة وسيلة » وقد استند المروى فى إسقاطه للأسباب على فكرة علمية ظهرت فى المدرسة الأشعرية ، ونبتت منبتة من روح القرآن والسنة ، وغلتها عقول الأشرعة حتى ظهرت فى أكل صورة لدى الغزالي ، وهى فكرة العادة : يقول المروى : « وذلك لأنك ليس فى الوجود شيء يكون سبباً لشيء أصلاً ولا شيء جعل لأجل شيء ، ولا يكون شيء بشيء فلا سببية ولا عليه ، إذ أن الشيء لا يكون بالأكل ، ولا العلم بالحاصل فى القلب بالدليل ، ولا ما يجعل للمتوكل من الرزق له سبب أصلاً لا فى نفسه ولا فى نفس الأمر » ، إن هناك قطع محض الإرادة الواحدة يصلح عنها كل حادث ، ويصلى مع الآخر مقترناً به اقتراناً عادياً ، لا أن أحدهما ملحق بالآخر أو سبب له أو حكمة له ، ولكن لأجل ما جرت به العادة من اقتران أحدهما بالآخر ، يجعل أحدهما أمانة وعلماً ودليلاً ، بمعنى

أنه إذا وجد أحد المقترنين إعادة ، كان الآخر موجوداً معه ، وليس العلم الخاص في القلب حاصلًا بهذا البليل ، بل هذا أيضًا من جملة الافتراضات العادية . . ولذا فيكون مشاهدًا سبق الحكم بحكمه وعلمه ، أي يشهد أنه صمم ما سيكون وحكم به ، أي إرادته وقضاه وكتبه^(١) . وبهذا وضع المروى إسقاط الأسباب على فكرة العادة ليس إلا ، وأن التدخل الإلهي ياد في كل آن وإليه يرد كل شيء .

وينكر ابن تيمية فكرة العادة إنكاراً تاماً ، وهو ينسبها في نهاية الأمر إلى الجهل ومن المؤكد أن جهماً لم يصل إليها ، حقاً إن منطق الجبري قد ينتهي إليها ، ولكن فكرة العادة على أساس الافتراض بين ما يعتقد من الحقيقة سبباً وما يعتقد في الحقيقة مسبباً ، قد تكونت خلال بحث طويل في المدونة الأشعرية متسقة مع روح القرآن والسنة وأخوذة منهما ، وكانت الغاية من وضع فكرة العادة معارضة فكرة العلوية الأرسطاليسية وإقامة تصور مخالف لها ، ومن العجيب أن إنكار العادة يدرج ابن تيمية في دائرتين مخالفتين لأهل السنة والجماعة ، دائرة الفلاسفة اليونانية من ناحية ، ودائرة الاعتزال من ناحية أخرى .

٩ - جهنم بن صفوان والغزالي :

يضع ابن تيمية نظرية في الحب الإلهي تتسق تمام الانساق مع مذهبه ، ولست في مجال عرضها ونحن نؤرخ للفكر الإسلامي في نشأته ، ولكننا نضع صورة موجزة لما حثي تبين موقفه من جهنم بن صفوان ، وصلة الغزالي به في رأي ابن تيمية . يرى ابن تيمية أن الله هو محبة بمحبة ، يجب ذاته الإلهية ، كما يجب مخلوقاته^(٢) ، ثم إن مبدأ الحب يسرى بين الخالق والمخلوق ويتبادل ، بل إن الإسلام إنما أتى لوضع المحبة الإلهية كاملة ، مترفة عن محبة الشريك ، فالحب له وحده ، ومن أحبه ، وعلمه بلذة الحب الكبرى . . النظر إلى وجهه الجميل في الآخرة . وهنا يتبين لنا دفاع ابن تيمية الكبير عن مسألة الروية ، بأنها رؤية حقيقية حسنة ، إنها غاية التصوف النبوي : وهي تستند على نظرياته الميتافيزيقية والفيزيقية . إن الميتافيزيقا تقوم عنده على جسمية الله ، والله عنده هو الجسم الوحيد ، وأما الوجود الطبيعي ، فهي حوادث تحدث في ذات الله وانعكاس لها في المرأة الإلهية ، فالصوفي إذن في سلوكه هو حادثة تنعكس في الذات وتنتظر إليه . هنا يتبين لنا المبالغ الأساسية في زعة التجسيم التي تسود للمذهب النبوي ، والنظرة الحسية

(١) ابن تيمية : ج ٣ ص ٩١ .

(٢) «نظرية الحب عند ابن تيمية» يرضها ابن تيمية في منهاج السنة عرضاً كاملاً في مواضع متعددة - وانظر على الخصوص - ج ٣ ص ٩٦ - ٢٠١ و ج ١ ص ٢٦٦ ويرض أيضاً ابن تيمية نظرية في التصوف في كتابه المقترن بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان .

التي تنازل بها الذات الإلهية ، فاقه يستوى على عرشه استواء مادياً عند ابن تيمية في أبهى جمال ، ثم جلسه الكبير في المقام المحمود ، وعلى يمين العرش محمد صلى الله عليه وسلم ، كل هذا لتحقيق لذة عظمى ، لذة النظر إلى وجهه الجميل ، يقول : « وقد ثبت أن التلاذذ المؤمنين يوم القيامة بالنظر إلى الله أعظم لذة في الجنة ، ففي صحيح مسلم عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : إذا دخل أهل الجنة الجنة نادى مناد : يا أهل الجنة إن لكم عند الله موعداً يريد أن ينجزكموه فيقولون : ما هو ؟ ألم يبيض وجوهنا ، ويثقل موازيننا ، ويدخلتنا الجنة ، ويخرجنا من النار ، قال : فيكشف الحجاب ، فينظرون إليه ، فما أعطاهم شيئاً أحب إليهم من النظر إليه وهو الزيادة »^(١) وبهذا يفسران تيمية : الآية « الذين أحسنوا الحسنى وزيادة » بأن الزيادة هي النظر إلى وجهه الجميل . بينما فسرها صوفية وحدة الوجود بأنها مقام الوحدة . ولكن ابن تيمية يرى أنها غاية الوجود الأخرى ، ويورد الحديث : « سألك لذة النظر إلى وجهك والشوق إلى لقاءك من غير ضراء مضرة ولا فتنة مضلة » ويطبق على هذا الحديث : « فما أعطاهم شيئاً أحب إليهم من النظر إليه » يبين أن اللذة الحاصلة بالنظر إليه أعظم من كل لذة في الجنة . بل إن ابن تيمية يرى أن محبة المؤمنين لربهم أمر موجود في القلوب والنظر ، وأن الإنسان في الدنيا يجد في قلبه بذكر الله وذكر حمده وآلائه وعبادته من اللذة ما لا يجده بشيء آخر ، وهذا لأنه يحب الله الحب الكامل ، فالصلاة لله ، « وحطت قرعة عني في الصلاة » وهي راحة النفس لله « أرحنا بالصلاة يا بلال » . ويحالف الذكر هي مراتب الجنة « إذا مروتم بمراتب الجنة فارتموا » ، ورياض الجنة هي مجالس الذكر ، « وما بين يني ومنبري روضة من رياض الجنة »^(٢) ونحن نشر في كل هذا باللغة الكبرى ، وكلها إعداد للذة الرؤية .

ويرى ابن تيمية أن إنكار هذه اللذة ، وبالتالي إنكار الحب الإلهي إنما هما من بقايا جهنم بن صفوان ، وأن أول من عرف في الإسلام أنه أنكر أن الله يحب أو يحب الجهم ابن صفوان وشيخه الجهم بن درهم ، وأن الجهم تأثر في هذا بالفلاسفة والصابئة حيث كانوا يعيشون في مسقط رأسه حران^(٣) ثم تابع المعتزلة جهماً ، فأنكروا الرؤية وبالتالي أنكروا هذه اللذة . وقد يفسرها من تناول الرؤية منهم بمزيد العلم ، أو لذة العلم به ، كاللذة التي في الدنيا بذكره ، لكن تلك أكل . ثم تابع المعتزلة . متصوفة القلاصة والثغاة كالغفاري يكتفي حامد وغيره ، فإن ما في كتبه من الأحياء وغيره عن لذة النظر إلى وجهه هو بهذا المعنى^(٤)

(١) ابن تيمية : منهاج ج ٣ ص ٩٧ .

(٢) نفس المصدر نفس الصفحة .

(٣) نفس المصدر : ص ٩٨ ج ١ ص ١٩٧ .

(٤) ابن تيمية : منهاج ج ٣ ص ٩٧ .

ويرى ابن تيمية أن أبا الحلال الجويني (إمام الحرمين) وابن عقيل ، ينكران أيضاً أن يلتد أحد بالنظر إليه ، ثم يذهب أيضاً إلى القول بأن الأشعري والباطلي وقضاي أبا يعل يرون أن الله لا يجب ذاته ، ويظنون أنهم يختلفون في ذلك مع الصوفية ، وأنهم يأولون عجة الله بأنها عجة طاعته .

ورأى أن ابن تيمية يخطئ هنا تخيلاً تاماً ، فهو جهم الأشعري والأشاعرة بأنهم ينكرون أن الله يجب ذاته ، ولكن الأشاعرة تنكر التشبيه أشد الإنكار . كما تنكر التجسيم ، وتهلجم أقوال الصوفية الذين يرون أن الله كثر حتى ، راعه بهائوه وجسماله ، فأحب أن يعرف ، فأوجد الخلق . وأرادت الأشاعرة بإتكار عجة الله للذاته أن تنكر التجسيم والتشبيه الذي استفاض في كثير من مدارس الحشوية والشيعية الغالية المبصرة التي نادت بأنه جسم وأنه سيكة صافية وأنه يستوي على العرش . وذهبت الأشاعرة بأويل المحبة بالمشيئة ، ولكنها لم تنكر إطلاقاً عجة الله للناس وعجة الناس له . أما أن أبا حامد الغزالي قد أنكر الله النظر إلى الله ، فهذا ما لا يرد عنه لا في الإجماع ولا في غيره . فأبو حامد الغزالي رجل أشعري المعتقد ، دافع عنه أهل دفع وهو يؤمن بإمكان النظر إلى الله في الآخرة ، والآية واضحة في هذا وهو يوضح قاضية . . . وقد التزمها من قبله شيخ الملعب أبو الحسن الأشعري إنما ينكر الأشاعرة . الله الحسية التي تثبت في كتابات ابن تيمية ، ويرون أن الله الرؤية هي الله التأمل . الله وجسماله وبهائه ، لا مجرد شعور حسي .

خاتمة : قد تبين لنا الآن ما كان لهم من صفوان من تأثير - خير في الفكر الإسلامي ، كان الرجل متابعاً لشيخه الأول الجسد بن درهم أول من وضع فكرة « التأويل العقل » للتصوم الدينية ، أو بمعنى أدق أول من خاض مشكلة « المعرفة » بمعناها الفلسفي . وقد فجعاً المسلمين بهلما ، فتابعه من تابه . وعارضه من عارضه . . . ومنذ ذلك الحين وأمام المسلمين طريقان : طريق العقل وطريق العقل .

وكان الرجل بعد ذلك فضل كبير أيضاً في تاريخ الفكر الإسلامي ، هو قيامه في وجه الإسرائيليات التي هاجمت الإسلام من خراسان ، ولو حفظنا التاريخ كعبه لا تضع لنا الكثير من مناقشاته مع مقاتل بن سليمان في هذا الصدد . وقد كان لمقاتل بن سليمان أثر كبير في إدخال الإسرائيليات إلى قلب التفسير ، بل إن ابن تيمية نفسه لم يستطع أن ينكر أن مقاتل ابن سليمان وداود الجوهري وبعضاً من غلاة النساك يقولون إن الله جسم وأنه جنة وأعضاء على صورة الإنسان . وله لحم ودم وشعر وعظم وله جوارح وأعضاء من يد ورجل ولسان ورأس وعينان

ومع هذا لا يشبه غيره^(١) ومع محاولة ابن تيمية تيرة مقاتل من فكرته المحسنة المشبهة ، فإنه يعترف بأنه لم يكن للرجل قدم ثابتة في الحديث . ولم يستطع جهم صبراً على أفكار مقاتل ، فوقف في وجه هذا التيار الخطير الحشوي من المشبهة ، وقاتل في ذلك قتالاً عنيفاً .

وفي خراسان ، كانت المذاهب الهندية والثنية ، من سمنية وماتوية ، تهاجم الإسلام في عنف وقوة ، فأنبرى لما جهم يناقشها ويحاجلها ، ويقنع أصول الجدل معها ، ويعتق الإسلام على يديه الكثيرون من أبناء تلك المذاهب ، ويسير على أثره مشيخة المعتزلة فيعتنق بدعاتهم إلى تلك النواحي يتممون مهمة الجهم . وقد تابع الجهم الحارث بن سريج ، وكان الحارث يمثل القلق الاجتماعي الذي ساد المجتمع الإسلامي في ذلك العهد ، فخرج على بني أمية القتلعة ، وخرج معه الجهم ، وبهلهما وضعا الأصل « الخارجي » أو واقعاً الخوارج فيه ، وهو « الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر » وقد أصبح هذا أصلاً فيما بعد من أصول المعتزلة الخمسة ، وكانا - الحارث وجهم ، كما قلت وكما قال القاضي - يدعوان للكتاب والسنة .

وعاشت الجهمية بعد الجهم ، بل عاش التجهم ، فوسمت به المعتزلة ، ويحاول ابن تيمية أن ينسب إليه الأشاعرة إلى حد ما . وتعدى أثره إلى الشعراء بحيث يقول ابن تيمية . وقد شاع في الناس أن قول الجهمية مبنى على النفي ، صار الشعراء ينظمون هذا المعنى كقول أبي تمام :
جهمية الأوصاف إلا أنهمس قد لقبوها جوهراً الأسماء^(٢)

ولقد توزعت آراء الجهمية بين مختلف الفرق أيضاً ، إننا نرى المعتزلة بعد تأخذ بنبي الصفات ، وقد نادى جهم بهلما من قبل ، وتأخذ المعتزلة بالتأويل العقل واعتبار كثير من التصورات الدينية مجازاً ، وهذا ما فعله الجهم قبلهم . ويختلف المعتزلة أشد الاختلاف مع الجهم في الجبر فقد كان جبرياً وكان المعتزلة قسريين ، ويختلف السلف والأشاعرة مع جهم في نفي الصفات ، إنهم مثبتة يثبتون الصفات القديمة لله ، ويختلفون معه في مسألة الجبر ، إنهم يوافقون في ملهب سناسك الأجزاء بين الجبر والاختيار ، فيضعون ملهب الكسب ، يحلون به المشكلة العتيقة .

ولكن كان لجهم بن صفوان فضل كبير . . إنه وضع المشكلة ، وأثار العاصفة . وتحلل الجهم ، ولعنته جميع الفرق إلى يومنا هذا .

(١) ابن تيمية : « منهاج » ج ١ ص ٢٧٩ .

(٢) ابن تيمية : منهاج - ج ١ ص ١٦٦ .

الباب السادس

المعتزلة

الفصل الأول

الأصل التاريخي لكلمة المعتزلة

إن مشكلة الأصل التاريخي لكلمة المعتزلة قد أثارت كثيراً من المناقشات بين الباحثين قديماً وحديثاً، ذلك لأن توضيح هذا الأصل يلقى الضوء على حقيقة « المعتزلة » و « الاعتزال » ، ويبين لنا هل ظهرت المعتزلة في التاريخ فجأة ، أو بمعنى أدق — هل ظهرت بمركبة مسرحية في مجلس الحسن البصري ، أم أنها كانت حلقة ملحة من حلقات المجتمع الإسلامي ، وتحتل واقعه ، وتخرج من بئانه — داخلياً وخارجياً — وهل قابلها المسلمون الأوائل بكراهية واستنكار حقاً ؟ أم أنها تطورت تاريخياً لمبادئ معينة وليدة البحث العلمي وانظر العقل في النصوص الدينية ؟ ويصل شيوخها الأول وأصل بن عطاء وزيد بن عمرو بن عبيد بمشيخة قبلهما ، درست لديهم المسائل ، ووضحت الجزئيات ، وكان على وأصل بعد ذلك أن ينظمها ، وأن يضعها تلامذته في نسق متكامل لتعبر عن المجتمع كله . إن معرفة الأصل التاريخي للمعتزلة يبين تماماً صلة وأصل بطائفتين هامتين من قبله ، وهاتان الطائفتان هما القدريون من ناحية ، والجهمية رواد ملحد التأويل العقل من ناحية ، وكانت الطائفتان حيثما تمثل ثورة المجتمع الإسلامي على نفي أمية .

وقد نسبت المعتزلة فيما بعد إلى الطائفتين ، فيلقبون بالقدرين أحياناً وأحياناً أخرى يومنون بالجهمية ، على خلاف ما بين الطائفتين .

ونحن نلاحظ أن الآراء والأفكار كانت تتضارب في مدرسة الحسن البصري ، وشيخ المدرسة يلقى بأصول عامة تختلف حولاً والآراء والتفسير ، وتتبع مختلف المذاهب . ونحن نعلم أن مهلباً الجهنى قد أتى إليه ، كما أتى إليه غيلان للتمشيق ، وأنه استحسن أول الأمر ملهجهما في القدر ، ولكنه تراجع ونهى الناس عنهما — فيما يقول مصادر السنة . وإلى مجلسه أيضاً حضر

جماعة من رعاى الرواة، ولما عرضوا بضاعتهم عليه أنكرها وصاح في أتباعه : « دبو هؤلاء إلى حشا الحلقة أى جانبها . . . فسموا الحشوية ؛ ولعل هذه أول تسمية بهذا الاسم هؤلاء الذين حشوا الحديث بالإسرائيليات ، وإن كانت هناك بعض النصوص تقرر أن عمرو بن عبيد هو أول من أطلق هذا الاسم، وأنه سمي به عبد الله بن عمر، فقد كان عبد الله بن عمر يقبل الأحاديث والسنن والآثار ، كيفما كانت .

وفي مجلس الحسن البصرى وضع مؤرخو الفرق القصة الثامنة الآتية : أن رجلاً دخل على الحسن البصرى فقال : يا إمام الدين، لقد ظهرت فى زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبار ، والكبيرة عندهم كثر يخرج به عن الملة ، وهم وعبدية الخوارج ، أو جماعة يرجئون أصحاب الكبار ، والكبيرة لا تنصر مع الإيمان ، بل العمل فى ملههم ليس ركنًا من الإيمان ، ولا يضر مع الإيمان مصيبة كما لا ينفع مع الكفر طاعة ، وهم مرجئة الأمة فكيف تحكم لنا فى ذلك اعتقاداً ؟ ففكر الحسن فى ذلك ، وقبل أن يجيب قال واصل ابن عطاء : أنا لا أقول إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلق ولا كافر مطلق ، بل هو فى منزلة بين المنزلتين ، لا مؤمن ولا كافر ، ثم قام واعتزل إلى أسطوانة من أسطوانات المسجد ، يقرر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن ، فقال الحسن : اعتزل عنا واصل ، فسمى هو وأصحابه معتزلة^(١) .

وأما البغدادى فيذكر القصة على الشكل الآتى : كان واصل بن عطاء من متبائى مجلس الحسن البصرى فى زمان فتنة الأزاريقة ، وكان الناس يوثقون أصحاب اللذوب من أمة الإسلام على فرق : فرقة تقرر أن كل مرتكب للذب صغير أو كبير مشرك بالله وهو قول الأزاريقة ، وفرقة تلحظ إلى أن صاحب اللذب المجمع على تحريره كافر مشرك ، وفرقة تقول إنه منافق . وكان علماء التابعين فى ذلك العصر مع أكثر الأمة يقولون : إن صاحب الكبيرة من أمة الإسلام مؤمن لما فيه من معرفة بالرسول وبالكتاب المنزلة من الله تعالى ، ولمعرفته بأن كل ما جاء من عند الله حق ، ولكنه فاسق بكبيرته ، وفسقه لا يننى عنه اسم الإيمان والإسلام . . فلما ظهرت فتنة الأزاريقة بالبصرة والأهواز واختلف الناس فى أصحاب اللذوب على ما ذكرنا ، خرج واصل ابن عطاء عن قول جميع الفرق المختلفة ، وزعم أن الفاسق من هذه الأمة لا مؤمن ولا كافر ، وحصل الفسق منزلة بين منزلة الكفر والإيمان . فلما سمع الحسن البصرى من واصل بدعته هذه طرده من مجلسه ، فاعتزل عند سارية من سوارى مسجد البصرة ، وانضم إليه صديقه عمرو ابن عبيد فقال الناس يوثق فيهما إنما قد اعتزلا قول الأمة ، وسمى أتباعهما من يوثق معتزلة^(٢) .

(١) التبرستانى : للمل والنحل ، ج ١ ص ٦٤ .

(٢) البغدادى : الفرق بين الفرق ، ص ٧٨ .

وأما الإسفرائيلي فيرى أنهم مع المعتزلة لا يعتزلهم مجلسه (الحسن البصري) واعتزلهم قول المسلمين^(١). ولكن هناك رواية أخرى تنسب كلمة الاعتزال إلى عمرو بن عبيد ، فالقريري والسماطي يوردان الأمر على هذه الصورة : « المعتزل - هذه النسبة إلى الاعتزال وهو الاجتناب والجماعة المعروفة بهذه العقيدة إنما سموا بهذا لأن أبا عثمان عمرو بن عبيد البصري أحدث ما أحدث من البدع ، واعتزل مجلس الحسن البصري وجماعة معه ، فسموا المعتزلة^(٢) . ويذهب ابن قتيبة إلى نفس الشيء في عيون الأخبار فيقول : « وكان يرى رأى القدر ويدعو إليه : واعتزل الحسن ، هو وأصحاب له ، فسموا المعتزلة^(٣) .

وثبت رواية ثالثة تقرر أن الذي سماهم بذلك قتادة بن دعامة السدوسي (المتوفى سنة ١١٧ - ٨١٨) وهو أبو خطاب قتادة بن دعامة السدوسي البصري الأكنه كان تابعياً وعالمًا كبيراً ، وكان يدور البصرة أهلها وأسفلها بغير قائد ، فدخل مسجد البصرة ، فإذا بعمرو ابن عبيد وقرمه ، فأمرهم وهو يظن أنها حلقة الحسن البصري ، فلما عرف أنها ليست له قال : إنما هؤلاء المعتزلة ، ثم قام بهم . . . فنذ يوثق سموا المعتزلة^(٤) ، ويقال إنه ذكر هذا بعد وفاة الحسن البصري (توفي عام ١١٠ - ٧٢٧ م) . وينقل إلينا صاحب المنية الرأين معا : « وصوا بذلك ، فقد اعتزل وأصل بن عطاء وعمرو بن عبيد حلقة الحسن . وقيل لقول قتادة وكان من أصحاب الحسن : ما يصنع المعتزلة ؟ فكانت تسميتهم بهذا الاسم^(٥) .

وأما ابن خلكان فيورد نفس القصة ، ويذكر عن أبي عمرو بن العلاء أن قتادة تكلم في القدر^(٦) .

وسواء كان صاحب القصة مع الحسن هو وأصل بن عطاء أو عمرو بن عبيد ، أو أن الذي أطلق عليهم القلق الحسن أو قتادة ، فإن هذه الروايات تتفق في أن الاسم أطلقه أعداء المعتزلة عليهم ، ولا نجد عند صاحب المنية نفسه ، وهو معتزل ، أي توضيح المسألة ، بالرغم من أنه يعتقد أن المعتزلة هم الفرقة الناجية وأهل الحق في الإسلام . وينتهي جوهر هذه القصة إلى أن الاسم أطلق عليهم نكاية بهم وسخرية ، وأن السبب في إطلاقه عليهم هو أنهم اعتزلوا مذهب الأمة جمعاء .

(١) الإسفرائيلي : التبصير في الدين ، ص ٤٠ ، ٤١ .

(٢) السماطي : الأنساب .. ص ٢٦ ، والقريري : خطب .. ج ٤ ص ١٦٤ ومن ١٦٥ .

(٣) ابن قتيبة : عيون الأخبار ، ص ٢٤٢ .

(٤) طلائع كبرى زاده : مفتاح السعادة ج ٢ ص ٣٢ .

(٥) ابن الرقي : المنية والأمل ، ص ١ و ٢ .

(٦) ابن خلكان : وفیات ، ج ٢ ص ١٩٧ .

وقد قدم لنا كارلو الفونسو ناليو في مقاله الرائعة « بحوث في المعتزلة » ثباً بأسماء المستشرقين الذين قبلوا هذا الرأي واعتبروا كلمة المعتزلة تعني المتشقين والمفصلين^(١) : ولكن ناليو — يقوم في مقاله هذه بلدحض كل الآراء التي قيلت في تسمية المعتزلة بمتشقين أو بمفصلين ، ثم يورد فكرته التي استند فيها على نصوص هامة للمسعودي . أما نصوص المسعودي فهي : « و مات واصل بن عطاء ويكنى بأبي حذيفة في سنة إحدى وثلاثين ومائة ، وهو شيخ المعتزلة وقديماها ، ولول من أظهر القول بالمتزلة بين المتزتين ، وهو أن الفاسق من أهل الملة ليس بمؤمن ولا كافر ، وبه سميت المعتزلة ، وهو الاعتزال » ونص آخر هو : « ثم القول بالوحد والوحد ، وهو الأصل الثالث ، فهو أن الله لا يفر لمرتكب الكبائر إلا بالتوبة ، وأنه لصديق في وحده ووعيد ، لا مبدل لكلماته ، ثم القول بالمتزلة بين المتزتين ، وهو الأصل الرابع ، فهو أن الفاسق المرتكب للكبائر ليس بمؤمن ولا كافر ، بل يسمى فاسقاً على حسب ما ورد التوقيف بتسميته وأجمع أهل الصلاة على فسوقه . قال المسعودي : ولما الباب سميت المعتزلة وهو الاعتزال ، وهو الموصوف بالأسماء والأحكام مع ما تقدم من الوعيد في الفاسق من الخلود في النار »^(٢).

ويشرح ناليو هذا بأن المسعودي قصد بقوله « تسميته » وصف الشخص بأنه مؤمن أو كافر أو فاسق ، ويقول « أسماء » الألفاظ المتقابلة من إيمان وكفر ومؤمن وكافر ، ويقول « الأحكام » المسائل النظرية والعملية التي تتضمنها هذه الأوصاف . ويصل بعد ذلك إلى النتيجة الآتية : إن اسم « المعتزلة » لم يطلق على الذين أنشأوا المدرسة الكلامية الجديدة للدلالة على أنهم انفصلوا عن أهل السنة أو تركوا مشايخهم القدامى ووقفاعهم ، وإنما أطلق للدلالة على موقفهم كأناس مبتعدين محايدين بين طرفي رجال الدين والسياسة في وقت ما ، ممتنعين هكلا عن الخصومات والمنازعات القائمة بين المسلمين ، فاسم المعتزلة لم يطلقه عليهم أهل السنة ، وإنما اختاره المعتزلة أنفسهم للدلالة على موقفهم الخاص في هذه المسألة^(٣) . ويؤيد فكرته هذه أيضاً بنصوص تاريخية توضح أصل اسم المعتزلة .

وهذه النصوص تثبت أن الكلمة أطلقت — كاصطلاح — على طائفة من الأشخاص (عام ٨٣٥) لم يروا مبايعة على ، ولو أنهم ليسوا من شيعة عثان ، « وصحوا هؤلاء المعتزلة ، لا عزالم يومة على » ويورد النصوص الكثيرة عن أبي الفداء والأخبار الطوال للدينوري والطبري . ثم يصل ناليو في ضوء هذه النصوص بين المعتزلة المتكلمين والمعتزلة السياسيين ، طالما كان

(١) التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية — ترجمة وتعليق الدكتور عبد الرحمن بدوي —

ص ١٧٥ .

(٢) للمسعودي : مروج الذهب ج ٣ ص ١٥٢ .

(٣) التراث اليوناني : ج ١٨ ص ١٨٢ ، ١٨٤ .

المتكلمون قد خاضوا - ولو نظرياً - فيما خاض فيه الأولون وأرادوا اعتزال القرنيين معاً :
الخوارج والسنة . وللملك يقرر نالينو « أن المعتزلة الجحد المتكلمين كانوا في الأصل استمراراً
في ميدان الفكر ونظراً للمعتزلة السياسيين أو العاملين ^(١) » . ومع أن نالينو اقرب كثيراً من نتيجة
صائبة ، إلا أن كثيراً من الجزئيات التي خاض فيها لم تكن صحيحة كما سنبين في ثنايا هذا
الباب . والمثال الذي نورد الآن فقط على علم صحة مقدماته هو : إذا اعتبرنا المعتزلة المتكلمين
امتداداً للمعتزلة السياسيين ، وكان المعتزلة السياسيون في منأى عن معترك الخلاف بين على
وشيعته وعثمان وشيعته ، فكيف تفسر قول المسعودي - والمسعودي هو مصدر نالينو الأول - أن
« يزيد بن الوليد الخليفة الأموي المتوفى سنة ست وعشرين ومائة » وكان يلعب إلى قول المعتزلة
وما يلعبون إليه في الأصول الخمسة من التوحيد والعدل والوعد والأسماء والأحكام - وهو القول
بالمعتزلة بين المعتزلة ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ^(٢) .

كيف يتوافق احتناق خليفة أموي للمذهب المعتزلي الكلامي مع القول بأن هذا المذهب
المعتزلي الكلامي إنما هو امتداد للمذهب المعتزلي السياسي - وأن هذا المذهب الأخير يقرر
تفريداً حاسماً اعتزال القرنيين : الخوارج والسنة ، شيعة على وأعدائه ، الأمويين والعلويين ،
والمناوي عن الفتنة ما أمكن . بل يقرر المذهب المعتزلي : أن الفاسق غلغل في النار ، ولكن درجته
أقل من درجة الكفار ، وبني أمية اعتبروا عصاة فاسقين . فكيف يوافق أمير أموي ، بله خليفة
المسلمين على احتناق مذهب يلقي عليه وعلى أسرته الشكوك ، ويترك مذهب السنة والجماعة ،
الذي اعتبرهم مجتهدين اجتهدوا خطأ في حريمهم مع على ، خطأ لا يوردهم مهابة الفسق أو الكفر .

أما وضع المسألة الصحيح ، فهو أن اسم المعتزلة قد ظهر سياسياً بلا شك في حروب
على وأصحاب الجمل ، وفي حروب على ومعاوية . ولكنه لم يستخلف لطاقمة معينة بلماها .
يقول إلينا الدينوري النص الآتي : « مر الزبير بالأحنف بن قيس وهو جالس بفناء داره
وحوله قومه ، وقد كانوا احتزوا الحرب ^(٣) بالأحنف إذ اعتزل القرنيين معاً . ولكن الدينوري
يلذكر أيضاً أن أبا البرداء وأبا أمامة الباهلي دخلا على معاوية فقالا له : علام تقال علينا وهو
أحق بهذا الأمر منك ؟ قال : أقاتله على دم عثمان . قالوا : أهو قتله ؟ قال : آوى قتله ،
فسلوه أن يسلم لنا قتله وأنا أول من يباهيه من أهل الشام . فأقبلوا إلى على فأخبروه بذلك ، فاعتزل
من عسكر على زهاء عشرين ألف رجل ، فصاحوا : نحن جميعاً قتلنا عثمان ، فخرج

(١) نفس المصدر : ص ١٩١ .

(٢) للمسعودي : مروج الذهب : ج ٣ ص ١٥٢ - ١٥٣ .

(٣) الدينوري : الأعيان الطوال ص ١٥٠ .

أبو الدرداء وأبو أمامة. فلحقا ببعض السواحل، ولم يشهدا شيئاً من تلك الحروب^(١) وهنا تلحق كلمة الاعتزال ببعض من شيعه على المتعصين له. وأحياناً يؤسم به من شارك في الحرب مع عائشة مثل عبد الله بن الزبير^(٢).

وأحياناً أخرى نرى المغيرة بن شعبه يسأل أبا موسى الأشعري: ما تقول فيمن اعتزل هذا الأمر، وجلس في بيته كراهية للماء؟ قال: أولئك خيار الناس، خفت ظهورهم من دماء إخوانهم وبطونهم من أموالهم^(٣). وكلمة اعتزل هنا لا مدلول سياسي لها، بل استعملت استعمالاً عادياً بحتاً. وأحياناً تظهر الكلمة واضحة: «وأراد أبو موسى الأشعري أن يولي أحد المعتزلة - عبد الله بن عمر - الخلافة»^(٤) فالكلمة قد استعملت فيما أرى في ذلك الوقت السياسي المضطرب، واضطرب مفهومها وما صلتها، ولكنها تأخذ نوعاً من الاستقرار بعد تنازل الحسن ابن علي لمعاوية، وكان محمد بن زاهد الكوكري الفضل في توجيه أنظارنا إلى نشأة كلمة المعتزلة بمعناها الاصطلاحي. وقد اكتشف النص الذي يحدث عن هذه النشأة في كتاب الرد على أهل الأهواء والبدع للمطلى، وهو الكتاب الذي كان أيضاً للكوكري فضل القيام بشره وتيسيره لنا. يقول المطلى: «المعتزلة وهم أبواب الكلام وأصحاب الجدل والتميز والنظر والاستنباط والحجج على من خالفهم وأنواع الكلام، المفرقون بين عالم السمع، وعلى العقل والمنصفين في مناظرة الخصوم، يجتمعون على أصل لا يباينونه وعليه يتولون وبه يتعادلون وإنما اختلفوا في القروع. وهم سمو أنفسهم معتزلة، وذلك عندما بايع الحسن بن علي عليه السلام معاوية وسلم إليه الأمر، اعتزلوا الحسن ومعاوية وجميع الناس، وذلك أنهم كانوا من أصحاب علي، ولزموا منازلهم وساجدهم وقالوا: نشغل بالعلم والعبادة، فسموا بذلك معتزلة»^(٥) هذا النص الهام الذي تركه لنا أقدم مؤرخ العقائد وصل إلينا كتابه (هو أبو الحسن الطراني المطلى الشافعي المتوفى سنة ٨٣٣٧هـ) يحدد لنا تماماً ظهور كلمة المعتزلة كمصطلح في يطلق على طائفة تفرغت للعلم والعبادة. ونحن نعلم أن الحسن بن علي قد بايع معاوية عام ٤٠هـ وهو المعروف بعام الجماعة، فيكون أول ظهور لكلمة الاعتزال هو عام ٤٠هـ.

اعتزل إذن الحياة العامة جماعة من خالص المؤمنين، رأوا الأمر - كما قلنا - بين يدي معاوية الطليق، فزهّدوا الدنيا وأمرها. وفي هذا الوسط المعتزلي، أو بين هؤلاء المعتزلة كان

(١) نفس المصدر: ص ٣٧٢.

(٢) نفس المصدر ص ١٥٠.

(٣) التينوي: الأخيار الطوال، ص ٣٠١.

(٤) نفس المصدر: نفس الصحيفة.

(٥) المطلى: الرد، ص ٤٠، ٤١.

هناك رجلا من أهل البيت هما أبو هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية وأخوه الحسن ، وكان أول من قام بالاعتزال ، ومن هذه الحلقة خرجت معتزلة واصل بن عطاء ، وكان واصل أقرب إلى أبي هاشم ، كما خرج الحسن بمذهب الإرجاء . وسنعود إلى توضيح صلات واصل بكل من هذين الإمامين فيما بعد ، وإنما يكفي الآن أن نوضح أن كلمة « المعتزلة » التي وصفت أتباع واصل إنما أخذت من هذا الوسط العلمي الذي كان يعيش فيه .

وقد سبق أن أشرت في الطبعة الأولى من كتابي هذا إلى نص هام عثرت عليه يقول « من الفرق التي انفردت بعد ولاية علي فرقة منهم اعتزلت مع سعد بن مالك وسعد بن أبي وقاص وعبد الله بن عمر بن الخطاب ومحمد بن مسلمة الأنصاري وأسامة بن زيد بن حارثة ، فإن هؤلاء اعتزلوا عن علي ، وامتنعوا عن عمارته والحاربة معه بعد دخولهم بيعته والرضا به ، فسموا المعتزلة ، وصاروا أسلاف المعتزلة إلى آخر الأيد ، وقالوا لا يحل قتال علي ولا قتال معه ، والأحنف ابن قيس قالما لقومه : اعتزلوا الفتنة أصليح لكم ^(١) . ولا بأس أن يطلق على هؤلاء الصحابة جميعاً لقب المعتزلة ، ولكن لا يمكن اعتبار هؤلاء أسلاف المعتزلة ، ولتأخذ مثلاً أبرز شخصية منهم ، وهي شخصية عبد الله بن عمر بن الخطاب : فعبد الله بن عمر يعتبر من أهل الحديث ، أهل السنة فقط ، ولا يمكن اعتباره إطلاقاً سلفاً لواصل بن عطاء أو لعمر بن عبد الله بن عمر ، بل إن عمر بن عبيد قد هاجم عبد الله بن عمر واعتبره حشواً .

والآن ننهي إلى التمييز الحاسم بين الآيتين :

الأولى : أن المعتزلة هم الذين أطلقوا على أنفسهم هذا القالب ، ويؤيد هذا ما قاله الرازي عن القاضي عبد الجبار ، وهو مفكر المعتزلة الكبير : « كل ما ورد في القرآن من لفظ الاعتزال ، فإن المراد منه : الاعتزال عن الباطل ، فعلم أن اسم الاعتزال مدح » ^(٢) . ويذكر القاضي عبد الجبار في أول كتاب المنية والأمل حديثاً عن النبي صلى الله عليه وسلم بإسنادين مختلفين نصه : « ستفرق أمي على بضع وسبعين فرقة انحماها وأبرها الفتنة المعتزلة » ^(٣) وما لا شك فيه أن أثر الوضع ظاهر في الحديث .

الثانية : أن السبب في أنهم اعتزلوا ، أو أن هذا الاسم أطلق عليهم هو عدم مواظبتهم على انتقال الخلافة إلى معاوية ، فأصابعهم حسرة مريرة أن يسلب الحق أهله ، فاجتمعوا على الحياة السياسية ، وخلصوا إلى العبادة ، إنهم كانوا يمثلون « روح المجتمع الإسلامي » في « موقف

(١) التوبخى : فرق الشيعة .. : ص ه وانظر نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، الطبعة الأولى

ص ٦٧ ، ٦٨ .

(٢) ضفر الدين الرازي اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص ٣٩ .

(٣) ابن المرقضى : المنية والأمل ص ١١ .

سلي، إن تكلمنا بأسلوب عصرنا - أقول إنهم كانوا يمثلون المعارضة السلبية للمجتمع الإسلامي. كان هذا المجتمع مغلوباً على أمره ، يعيش في مرارة وظلمة ، وفي استسلام . ووسم الاستسلام هو اللامبالاة والشك في كل شيء ، حياة ومعاناة داخلية : الاعتزال وسرعان ما تناسى هؤلاء المعتزلة السبب السياسي في اعتزالهم ، وهم يتدارسون النصوص ، ولكن الحوادث التي كانت تحيط بهم وهي شغل المجتمع الذي كانوا يمثلونه - داخلياً - جعلتهم يجهلون مرة أخرى إلى الحياة السياسية والدينية ، ومن هنا ، ومن هذا المجتمع المعتزل خرجت المرجئة من ناحية والمعتزلة الكلامية من ناحية أخرى ، وقد تسلحت الثانية - في صورة صارخة - بسلاح جديد هو العقل .

إن تكون عقائد المعتزلة الكلامية نشأ في تلك البيئة المستترة ، ونشأ فيها كما قلت شيخ المعتزلة الرسمي الأول : واصل بن عطاء .

افضل الثاني

واصل بن عطاء

(٨١ - ١٣١ هـ)

شيخ المعتزلة الأول

قد نسبت المعتزلة جميعاً إلى واصل بن عطاء ، شيخ المعتزلة الأول ، وقد يها كما يصفه للمعري^(١) . وواصل بن عطاء من أعظم شخصيات الإسلام وأعجبها . وقد كتب عنه مؤرخو الأدب في العالم الإسلامي واعتبر من أكبر بلغاء العرب ، كما كتب عنه المحققون . ولكن قلما تناول حياته مؤرخو الفرق ، لذلك ساد النموس نشأته الأولى التي خلالها تكونت عقائده الكلامية الفلسفية ، ولذلك اختلف فيه : هل كان معتزلاً قطعاً من المقاتلين بالمنزلة بين المنزلتين ، أم أنه تناول أصول المعتزلة الخمسة كلها ووضع أساس المذهب حيث ؟ إن الخوض في حياته — خلال كتب التاريخ والأدب — سيبين لنا إلى حد كبير ، مدى تكون العقائد الكلامية عنده .

كان واصل من الموالي ، وقد ذكر صاحب اللبنة والأمل أنه اختطف في أنه مولى لبي هاشم أو مولى لبي ضبة أو مولى لبي غزوم^(٢) على أنه يدولى أنه كان مولى لبي هاشم لصلته بأحد أفراد البيت الهاشمي .

أما اسمه الكامل فهو واصل بن عطاء الملقب بالفزأل وكنيته أبو حليفة ، ولد عام ٨١ هـ في المدينة ، حيث كان هناك جماعة قد اعتزلت السياسة وشؤون الدنيا — كما قلت — وشرغت للعلم والعبادة ، وكانت أمية تحكم حكمها القاسي العنيف ولما محمد بن الحنفية وأولاده إلى مدينة الرسول ، يجلسون العلم ويفكرون في صمت ، ولكن محمد بن الحنفية اختلط إلى حد ما بمخلفاء بني أمية وخضع لهم وبخاصة بعد مقتل المختار بن أبي عبيد . ويدلو أن محمد بن الحنفية أنشأ مكتباً للعلم ، وأن أبا هاشم والحسن قد قاما بتدريس علوم الدين فيه بعد أن استوى عودهما ووضج تحكيمهما للدين ، ويدلو أن الدراسة في هذا المكتب تناولت شؤون المسلمين الدينية العامة . ولم تكن « مدينة رسول الله » بمنأى عن الأحداث ، فقد كان هناك البقية من الصحابة من الأنصار والمهاجرين الذين نجوا

(١) للمعري : مروج ٣ ص ٥٤ .

(٢) ابن المرتضى : اللبنة ص ١٨ .

من واقعة الحرة ، وكانوا أيضاً جندارون القرآن والحديث ، وفي هذه المدينة الطاهرة نشأ تابعي صليحي هو معبد بن خالد الجهنقي ، وتذكر الأخبار أنه أثر في كثير من علماء مكة والمدينة بملهه القلبي ، وكان هناك أيضاً عبد الله بن عمر يتابع الأثر متابعاً كاملة مطلقة . وفي مدرسة أولاد ابن الحنفية ، تربى واصل بن عطاء ، وفي هذه المدرسة عرف واصل بن عطاء آراء الغلاة من الشيعة ... الشيعة والكيسانية وغيرها . ويلخص صاحب المنية والأمل دراسته فيقول : « إنه ليس أحد أعلم بكلام غالبية الشيعة أو مائة الخوارج وكلام الزنادقة والهرية والمرجئة وسائر المخالفين والرد عليهم منه ^(١) . ومن المؤكد أنه أخذ الكثير عن أبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية ، ولكن من الخطأ ما يلعب إليه الكشي والقاضي عبد الجبار من أن محمد بن الحنفية هو الذي روى واصلاً وعلمه حتى يخرج عليه ^(٢) . وما لا شك فيه أنه استمع أيضاً إلى الحسن بن محمد بن الحنفية وهو يتكلم في الإرجاء ، ولكنه لم يتابعه على آرائه وإن كان قد تأثر بها .

وبالرغم من أنه كان مولى فقد ولد حراً ، مع أن المصادر ساكتة تماماً عن أبويه ، فلا تذكر عنهما شيئاً . غير أننا نلاحظ أنه لم يذكر عنه أنه كان عبداً ، بل إن المصادر تذكر أنه كان غزالياً . ويلاحظ أن المعتزلة يتسبون إلى بعض الصناعات كالغزال والعلاف والنظام والقوطي والإسكافي ... إلخ ، وقد يكون في هذه النسبة ما يشير إلى أصلهم غير العربي . يذكر ابن خلكان أن واصل ابن عطاء ، لم يكن غزالياً ولكنه كان يلقب بذلك لأنه كان يلازم الغزاليين ليعرف المتصفقات من النساء ، فيجعل صلاته لمن ^(٣) ونرى أيضاً أنه كان يرسل البعث إلى غطفاء أنحاء العالم الإسلامي ، وفي هذا أيضاً ما يدل على أنه لم يكن عبداً .

وحين اكتمل علم واصل ، انتقل من المدينة إلى البصرة ، والبصرة - كما قلت - دائماً ثغر البلاد ، وقاعدة الآراء المختلفة المتضاربة والحضارات المتناثرة ، وهنا واصل يتردد على أكبر مجمع علمي فيها ، وهو مدرسة الحسن البصري . يقول طائش كبرى زاده إن واصل جالس الحسن البصري بعد أبي هاشم يأخذ منه الفقه ^(٤) . وهرنا كيف اختلف واصل بن عطاء مع الحسن البصري في مسألة مرتكب الكبيرة ، وكيف انفصل عنه وكون مع عمرو بن عبيد فرقته - فرقة المعتزلة الكلامية - تكويناً مستقلاً . ومن المؤكد أن واصل بن عطاء وصليقه عمرو بن عبيد كانا من مريدي مدرسة الحسن ومن كبار أصحابه ، وأتت اتفاقاً معه في مسألة « القدر » ، وهي المسألة التي شغل بها الحسن البصري أول الأمر ، ثم رجع عنها ، كما يجمع كتاب أهل السنة . غير أن أثر الحسن البصري لم يكن

(١) ابن المرتضى : للنية والأمل ص ١٨ .

(٢) الكشي : مقالات الإسلاميين ص ٦٤ وقاضي عبد الجبار : طبقات ص ٢٢٤ .

(٣) ابن خلكان : وفيات الأعيان .. ج ٣ - ٨٩ .

(٤) طائش كبرى زاده : مفتاح السعادة ، ج ٢ ص ٣٤ .

ظاهراً أو ملبساً في واصل بن عطاء ، قد كون واصل آراه من قبل ، وقبل حضوره إلى البصرة ، حل يد أبي هاشم عبد الله بن الحنفية في المنية . ومن المحتمل أنه قابل مولى الأمويين غيلان بن مسلم ، وأن آراه الأخير في القدر قد صادفت مري في نفسه .

ويرى طاش كبرى زاده أن أول ظهور ملعب الاعتزال وشيوعه إنما كان على يد واصل ابن عطاء^(١) ولكنه يذهب إلى أن واصلاً تلمذ على معبد الجهنى ، وأن الاثنين كانا مبدأ الاعتزال . ومن المشكوك فيه أن يكون واصل قد أخذ الاعتزال عن معبد فقد مات معبد بعد عام (٨٠ هـ) بقليل بينما ولد واصل بن عطاء (عام ٨٠ هـ) ولكن من المحتمل أن يكون واصل قد تأثر بآراه معبد . إن من الثابت أن واصلاً قد أخذ الاعتزال عن الإمام أبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية ابن علي بن أبي طالب . ويلكز طاش كبرى زاده نفسه أنه قيل إن أول من أحدث ملعب الاعتزال وابتدعه كان الإمام أبا هاشم المذكور وأخاه الإمام الحسن بن محمد بن الحنفية . وقال برهان الدين الحلبي في شرح شفاء القاضى عياض أن هذا الرجل ، وهو الحسن بن الحنفية ، كان أول للرجعة وله فيه تصنيف ، ولكن ظهر واشتهر الاعتزال من واصل بن عطاء أبي حليفة المعروف بالقرن^(٢) . فواصل إذن نتاج لمذنبين الإماميين ، أحدهما معتزل بحت والآخر مرجئ بحت ، ثم تألها الحسن البصرى ، أخذ عنه الفقه ، ثم في ملوسه أيضاً - فيما يرجع - عرف ملعب القدر .

أما زمان طلب واصل للعلم وقدرته على الاجتهاد فكان في حدود المائة الأولى تقريباً ، وظهوره في أوائل المائة الثانية ، وقد عاصر بهذا أبا حنيفة النعمان (المولود في ثمانين ولحق في عام ١٥٠) ، وأيضاً أبا يوسف (المولود في ١١٣ هـ ولحق في ١٨٢ هـ) وكذلك مالك بن أنس (وقد ولد في ١٣٩ في عام ١٧٩ هـ) ، كما عاصر مسلم بن خالد أستاذ الشافعى وأحد مشايخه وكان مسلم بن خالد غيلانياً .

تكونت المدرسة المعتزلية ، وبدأ واصل بن عطاء يرسل بعونه إلى مختلف أنحاء العلم لنشر رسالة الإسلام أولاً ، ثم رسالة المعتزلة ثانياً . ويلكز صاحب المنية والأمل أنه أرسل إلى المغرب لتعليمه عبد الله بن الحارث ، وأرسل إلى خراسان حفص بن مسلم ، وكما ذكرنا من قبل قد تقابل حفص في ترمذ بالجهنم بن صفوان ودارت بينهما مناقشة كبرى ، رجع جهنم فيها إلى رأى واصل ثم انقلب عليه بعد عودة حفص ، ونظم أيضاً أن جهماً وأرسل واصل في كثير من المسائل المشككة التي كانت مادة لتفاشه مع السمنية^(٣) كما نعلم أيضاً أنه بث أحد تلامذته - القاسم بن السطرى - إلى اليمن ، وأرسل أبويا إلى الجزيرة ، وغزت آراؤه الكوفة أيضاً خلال مبعوثه الحسن بن ذكوان ، ثم أرسل إلى

(١) طاش كبرى زاده - مفتاح السعادة . ج ٣ ص ٣٤ ، ٣٨ .

(٢) طاش كبرى زاده : مفتاح السعادة ج ١ ص ٣٤ ، ج ٢ ص ٣٥ .

(٣) القاضى عبد الجبار : طبقات ص ٢٤١/٢٤٠ .

أرمينية عثمان الطويل^(١) وقد ذكر المعتزل صفوان الأنصاري الشاعر هذا :

لما كان عثمان الطويل بن خالد أو القرم خصص نية المخاطر
له خلف شعب الصين من كل ثغرة إلى سوحها الأقصى وخلف البرابر
رجال دعاة لا يفل عزيمهم نهكم جبار ولا كيبدا ماكر
إذا قال مرواً في الشتاء تطاوعوا وإن كان صيفاً لم يخف شهر تاجر
بجمرة أوطان وبذل وكلفة وشدة أخطار وكند المسافر
تلقب بالزفال واحد عصره فن القيسامي والقبيل المكابر
وسن لحروري وآخر رافض وآخر مرجى وآخر حائر
وأمر بمعرف وإنكار منكر ونصين دين الله من كل كافر

وكان من أكبر تلامذته في البصرة شخصيتان هامتان هما بشر بن سعيد وأبو عثمان الزعفراني ، وقد اتصل بهما أبو المليلب العلاف فيما بعد ، وأخذ عنهما بشر بن المعتز وأبو المليلب العلاف الاعتزال^(٢) . كما أن طاش كبرى زاده يذكر هياج بن العلاء السلمي صاحب واصل بن عطاء ، وأن أحمد بن أبي داود أخذ الاعتزال عنه^(٣) .

وبهذا نرى أنه كان لواصل بن عطاء أكبر الأثر في إرساء قواعد الاعتزال ، ويعود هذا لشكامة الرجل وقوة عارضته ، وشخصيته القاتنة وكان واصل في الوقت نفسه أدبياً ممتازاً ، وخطيباً من الطراز الأول ، ويذكر صاحب معجم الأدباء أنه « كان متكلماً بليغاً متفتناً خطيباً ، ولقب بالفزال لكثرة جلوسه في سوق النزالين إلى أن عبد الله مولى قطين اللخالي ، ويرى ياقوت أيضاً أن بشار بن برد كان ، قبل أن يدين بالرجعة ويكفر جميع الأمة ، كثير الملح لواصل ، بل فضله في الخطابة على خالد بن صفوان وشبيب بن شبة والفضل بن عيسى ، يوم خطبوا عند عبد الله بن عمر ابن عبد العزيز وإلى العراق فقال بشار في ذلك :

(١) ابن المرقضى : المنية .. ص ١٩ ، ٢٠ ، وفي مواضع أخرى متعددة . والملاحظ في البيان

ج ١ ص ٣٦ ، ٣٧ .

(٢) المليلب : التنبيه .. ص ٣٠ .

(٣) طاش كبرى زاده : مفتاح السعادة ج ٣ ص ٣٩ .

أبا حليفة قد أوتيت معجبة من خطبة بلغت من غير تقدير
وإن قولاً يروق الخالدين معا لمسكت مخزون عن كل نجير

وقال في ذلك أيضاً :

تكلفوا القول والأقوام قد حفلوا وجبروا خطباً ناهيك من خطب
فهام مرتعلاً تقلى بداهته كرجل القين لما حلف باللهيب
وجانب الرأه لم يشعر به أحد قبل التصفيح والإغراق في الطلب^(١)

وقول يشار - وجانب الرأه - إشارة إلى لثنة واصل ، وكان واصل ألغ قبيح اللثنة في الرأه ، فكان يتخلص منها ، ولا يفتن للملك السامع لاعتباره على الكلام بسهولة ألقائه - وفي ذلك يقول أبو الطرقي الضبي ، وهو شاعر معتزلي :

علم يراد بالخرق وقاطع لكل خطيب ينقلب الحق بإطله

ويقول الجاحظ : إنه إذا كان داعية مقالة ، ورئيس نخلة ، وأنه يريد الاحتجاج على أرباب النحل وزعماء الملل ، وأنه لا بد من مقارعة الأبطال ، ومن الخطب الطوال ... رام أبو حليفة إسقاط الرأه من كلامه وإخراجها من حروف منطقه^(٢) .

ولما قال يشار - بعد ذلك بالرجة ، وأعلن ثوبه ، وثبت لواصل ما يشهد بإلحاده حين قال :

الأرض مظلمة والنار مشرقة والنار معبودة مذ كانت النار

وقف واصل يخطب في أنبأه : « أما لهذا الأحمى الملحد ، أما لهذا المشتف (لابس القوط) المكثي بأبي معاذ من يقتله ١٢ أما والله لولا أن الغيلة من سجايا الغالية لمست إليه من يبيع بطنه في جوف منزله أو في حفلة ، ثم لا يحوى ذلك إلا عقيل أو سلسوي^(٣) . ويلاحظ أنه قال أبا معاذ ولم يقل بشاراً وقال المشتف ولم يقل المرث ، وكان يشار ينيذ بالمرث ، وقال من سجايا الغالية ، ولم يقل الراضة ، وقال في منزله ولم يقل في دلوه وقال يبيع ولم يقل يقر^(٤) ، وكل ذلك يتخلصاً من الرأه .

(١) الجاحظ : البيان والبيان ج ١ ص ٢٦ والكعبى : مقالات ص ٦٥ ، ٦٦ .

(٢) الجاحظ : البيان ج ١ ص ٢٨ .

(٣) ذكرى بن عقيل ، لأن بشاراً كان يتحول إليهم ، وذكرى بن سلسوس لأنه كان نازلاً فيهم - انظر الكعبى : فوات . ج ٢ ص ٦٢٥ وكذلك الجاحظ - البيان ج ١ ص ٣٠ .

(٤) ياقوت : معجم الأدياء ج ٩ ص ٤٢٣-٤٢٧ وهي ترجمة طويلة وأيضاً ابن خلكان وفيات ج ٣ ص ٦٢٤ والجاحظ البيان والبيان (نشرة السنوي ج ١ ص ٢٠) .

نشأة الفكر - أهل

ونستخرج من خطبته هذه أن واصل بن عطاء كان من القوة بحيث كان يفكر في القضاء على أعدائه من الملاحدة . ولكنه في الوقت نفسه كان يمثل صفات المعتزلة : وهي القوى الكاملة والتدين ويذكره الذهبي - ناقد الرجال المشهور فيقول : « واصل بن عطاء البصري ، الغزالي المتكلم ، البليغ المشدق . الذي كان يلغ بالراء ، قليلا عنه هجر الراء ، وتجلبها في خطابه ، سمع من الحسن البصري وغيره ، ويذكر الذهبي على أبي الفتح الأزدى وصفه لواصل بأنه رجل سوء كافر . فيقول : كان من أجلاء المعتزلة » . ويذكر أنه حين دخل معه عمرو بن عبيد الاحترال زوجته أخته وقال لها : زوجتك برجل ما يصح إلا أن يكون خليفة ، وأنه فضله في خطابه على الحسن البصري وابن سيرين ، وكان يشبه بالملائكة والأنبياء^(١) . ويقال إن عمرا عاب واصلًا بطول العق ثم نلم بعد ذلك وقال : « أشهد أن القرأة باطلة ، إلا أن ينظر رجل بنور الله^(٢) » . وثملت أخت عمرو ابن عبيد ، وكانت زوجة واصل : أيها أفضل ؟ قالت : بينهما كما بين السماء والأرض ..

ووصف واصلًا فقالت : كان واصل إذا جته الليل صف قلبيه يصلي ، ولوح ودوة موضوعان ، فإذا مرت به آية فيها حجة على مخالف جلس فكتبها ثم عاد في صلاته^(٣) .

أما كتبه . فيبدو أنه كتب كتباً كثيرة ، ويذكر القاضي عبد الجبار أن أبا المنجل العلاف قد استفاد منها ، وهي على ما تذكر لنا المصادر :

١ - كتاب الألف مسألة في الرد على المانوية ، ويقول عمرو الباهلي (قرأت لواصل الجزء الأول من كتاب الألف مسألة في الرد على المانوية ، فأحصيت في ذلك الجزء نيفاً وثمانين مسألة^(٤) .

٢ - كتاب المنزلة بين المنزلتين .

٣ - كتاب الخطب في العدل والتوحيد .

٤ - كتاب السبل إلى معرفة الحق .

٥ - كتاب معاني القرآن .

٦ - كتاب التوبة .

٧ - كتاب القنبا ويضيف ياقوت إلى هذه المجموعة .

٨ - كتاب أصناف المرجحة .

(١) الذهبي ميزان الاحترال - ج ٢ ص ٦٢٩ و ج ٤ ص ٣٢٩ وابن حجر لسان الميزان

ج ٦ ص ١١٤ .

(٢) القاضي عبد الجبار : طبقات المعتزلة ص ٢٣٤ ابن المرتضى : النية ص ١٨ .

(٣) القاضي عبد الجبار : طبقات ص ٢٣٦ وابن المرتضى ص ١٩ .

(٤) القاضي عبد الجبار : طبقات ص ٢٤١

٩ - كتاب خطبه التي أخرج منها حرف الراء .

١٠ - كتاب ما جرى بينه وبين عمرو بن عبيد ، وقد أورد صاحب المنية والأمل فقرات من هذا الكتاب .

١١ - طبقات أهل العلم والجهل^(١) .

وكذلك ذكر نفس القائمة ابن التديم في الفهرست^(٢) .

يمثل واصل بن عطاء خصائص المعتزلة أصدق تمثيل ، كان رجلاً متعبداً ديناً ، وتلك كانت ميزة عامة عند مفكرى المعتزلة جميعاً ، ولكن واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد وأصحابهما كانوا المثال الذي يحتج به المعتزلة . ويذكر العلاف أنه وقف على أبي موسى بن المردار المشهور براهب المعتزلة - وبكى تأثراً لصلاحه وتقواه وقال : وهكذا شهدنا أصحاب واصل وعمرو^(٣) . وقد دعا زهد المعتزلة جولد تسيير إلى تحليل تسميتهم بالمعتزلة بتقواهم العجيبة واعتزالهم الناس اعتزال عبادة وتقوى ، ومع أن جولد تسيير غلط في قوله إنهم سموا معتزلة لتقواهم ، ولكن الزهد والتقوى كانا بعض خصائصهم الكبرى .

ويمثل واصل بن عطاء جوهر عمل المعتزلة الحقيقي وهو فقرتهم المجادلة واللجاج من الإسلام ضد أعدائهم ، وأهم هؤلاء أصحاب الفتنوس ، وقد تبجحهم واصل وتلامذته . وقد سبق أن قلنا إنه أرسل تلميذه حصص بن سالم إلى خراسان لدعوة السمنية إلى الإسلام ، وقابل حصص هناك جهماً ، وكان يقوم بنفس الدعوة ، وامتدت دعوته أيضاً إلى أرمينيا ، واعتنق كثير من أهلها الإسلام المعتزلي ، ويحكى المعتزلة هناك يسيطرون على أغلب ملتها . وحينئذ حاتم بن هرمجة بن أعين من قبل المأمون على أرمينيا كان الملعب المعتزلي يسود المقاطعة^(٤) .

ثم نرى أثر واصل بن عطاء في شمال أفريقيا ، وقد تتبع نلقينو أثر واصل فيها . وأثبت مستنداً على نصوص لابن القتيبي وابن خرداذبة أن الاعتزال ساد فيها زمناً طويلاً ، وأنه تركز في مدينة طنجة وما حوفاً ، وأن إدريس بن إدريس الذي حكم المغرب بين عام ١٧٧ - ٢١٣ هـ . كان معتزلياً ، ويقول نلقينو إن بلاد طنجة وما حول تاهرت في بلاد الجزائر كان فيها في القرن الثاني جماعات قوية من البربر أغلبهم زناتية وأصلية وكان عدد جمع الواصلية نحو ثلاثين ألفاً - في بيروت كيبوت الأعراب ، أي كانوا من أتباع ملوسة واصل بن عطاء في الاعتزال^(٥) . ثم ظهر نص

(١) ياقوت معجم الأدباء ج ١٩ ص ٢٤٧ وللهمي : ميزان الاعتدال ج ٤ ص ٣٢٩ .

(٢) ابن التديم : الفهرست ص ٢٥١ .

(٣) ابن المرقزي : للنية والأمل - ص ٣٩ .

(٤) اليعقوبي : تاريخ ج ٢ ص ٥٩٣ .

(٥) التراث الوثائق في الحضارة الإسلامية ص ١٩٧ .

الكعبى - وقد ذكر الكور - التى غلب عليها الاعتزال - والقول بالعدل . فذكر أن بالغريب البيضاء - وهى كورة كبيرة - يقال : إن فيها مائة ألف تحمل السلاح - يقال لهم الواسلية ، وبها صنف من الصغرية يعرفون بالمعرووية يقولون بالعدل ولا يصحح عندهم إلا الله ، ثم يذكر الكعبى أن إدريس بن إدريس بن عبد الله بن الحسن بن على بن أبى طالب كان معتزلاً وأن رئيس المعتزلة إسحق بن محمود بن عبد الحميد كان هو الذى أثر على إدريس وأدخله فى الاعتزال^(١) . وقد قلنا من قبل إن تلامذة واصل فى البصرة كانوا يسيطرون على المجال العقل فيها ، وإلهم أقبل المفكرون من كل مكان .

تبين لنا الآن أهمية واصل بن عطاء فى نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ، وسنتقل الآن إلى محاولة شرح عقائده الكلامية ، ومدى تمثيلها لأصول المعتزلة الخمسة المشهورة ، وقد حاول الكثيرون من الباحثين أن يثبتوا أن الرجل لم ينحصر فيها خاضع فيه المعتزلة بعد ، وأن عمله كان فى توضيح مشكلة المنزلة بين المنزلتين فقط ، وأنه لم يكن قسرياً ، وثالبين أكبر مثل لهذا رأى وهذا خطأ - كما سنبين فيما بعد - إن لواصل بن عطاء جوانبه المتصلة فى أصول المعتزلة الخمسة .

آراء واصل بن عطاء الكلامية

١ - المنزلة بين المنزلتين :

يكاد يجمع مؤرخو الفكر الإسلامى على أن مركز الدائرة فى آراء واصل بن عطاء الكلامية هو قوله بالمنزلة بين المنزلتين ، بل يرى بعض المؤرخين أن المنزلة بين المنزلتين كانت هى الفكرة الوحيدة فى تاريخ الفكر الكلامى التى ألقت بها واصل بن عطاء ، ومع ما فى هذا القول من تصف ، إلا أنها كانت أهم فكرة فى مله واصل الكلامى ، ويبدو أن واصل بن عطاء أراد برأيه المتوسط أن يوفق بين مختلف المذاهب ، وينتجى عن الخلافات المنهجية فى مسائل نظرية تمت إلى الضل ، وكانت هذه الخلافات المنهجية تأكل المسلمين أكلاً ، وتختلف بهم فى هوة سحيقة من الاضطرابات وصفك النماء .

وتقرير هذا المنهج الواسلى : أن الناس كانوا مختلفين فى عهد واصل إلى طوائف متصلة ولكنهم على اتفاق بينهم فى أن مرتكب الكبيرة فاسق . أما الخوارج فكانوا يرون أن مرتكب الكبيرة -

(١) الكعبى : مقالات ص ١١٠ وانظر الهاشمى الرائع الذى أورده محقق الكتاب المرحوم فؤاد سيد ، كما ذكر الشافعى أن قبائل البربر فى أفريقيا الشمالية كانت على منهج واصل بن عطاء (السير ص ١٥٤) كما أن مكية أخرى - هى مائة أبرج - وهى قل تاهرت كانت فى يد إبراهيم بن محمود البربرى المعتزلى (ابن خرداذبة ص ٨٨ ومختصر البلدان ص ٨٠) .

علامة على فسقه - كافر يخلد في النار، وكانوا على اختلاف بينهم في استحلال قتل مرتكب الكبيرة
أو عدم قتله ^(١) . أما علماء الحديث فكانوا يقولون إن مرتكب الكبيرة مؤمن لعقده الصحيح ،
فاسق عاص بعمله ، أى أن عمل الجورج والأعضاء لا ينافي ما قرر في قلبه من الإيمان ، فسقه
لا يبنى عنه اسم الإيمان والإسلام ، وهؤلاء هم مرجحة السنة ثم ظهر الحسن البصري يقرر أن
صاحب الكبيرة منافق .

طلع واصل على هذه الفرق - ونحلاً لما كلها - بأن الكافر المعاند أو المؤمن المطيع
لا خلاف في تسميتهما كافراً ومؤمناً ، ورتكب الكبيرة - حيث كان - موضع اختلاف في إطلاق
أحدهما عليه ، فأبى إطلاق هذا أو ذلك عليه وقال إنه فاسق ... أخذاً بما اتفقوا ، وبهجراً لما
اختلفوا ، كأنه يريد التوسط بين الخلافين وسأله الفريقين إلى رأيه ^(٢) . فالفاستق عنه إذن
لا مؤمن ولا كافر ، والفسق عنه في منزلة بين المنزلتين ، بين منزلة الكفر والإيمان يقول .. وقد
أجمعتم أن سميتم صاحب الكبيرة بالفسق والفسق فهو اسم له صحيح لإجماعكم وقد نطق
القرآن به في آية القاذف : « وللمن يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة
ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً وأولئك هم الفاسقون » وغيرها من القرآن ، فوجب تسميته به ، وما نفرد
به كل فريق من الأسماء فدهوى لا تقبل منهم إلا بيعة من كتاب الله أو من سنة نبيه صلى الله
عليه وسلم ^(٣) . أى أن واصل يرى أن الإيمان عبارة عن خصال خير ، إذا اجتمعت في إنسان
سمى مؤمناً ، وهو اسم مدح ، والفاستق لم يستجمع خصال الخير ولا يستحق اسم المدح ، فلا يسمى
مؤمناً ، وليس هو بكافر مطلق أيضاً ، لأن الشهادة وسائر أعمال الخير موجودة فيه لا وجه
لإنكارها ، فإذا خرج من الدنيا على كبيرة من غير توبة فعلمه التخليد في النار : إذ ليس في
الآخرة إلا الفريقان (فريق في الجنة وفريق في السعير) ، ولكن يخفف عنه العذاب ، وتكون
درجه فوق درجة الكفار ^(٤) .

أراد واصل بن عطاء أن يتوسط النزاع ، ولكننا نراه - وهذا ما لاحظته البندادى والإسفرافينى
بحق يعود إلى رأى الخوارج . إنه يعود في المعنى إليهم ، إذ أن مرتكب الكبيرة يخلد في النار عنده .
يرى البندادى والإسفرافينى أن المعتزلة بعد واصل تمسكوا بهذا القول ولما سماوا بمخائيل الخوارج ،
لأن الخوارج لما رأوا لأهل الذنوب الخلود في النار ، اعتبروهم كفرة وحاربوهم ، أما المعتزلة
فقد قنروا لهم الخلود في النار ، ولكنهم لم يسموهم كفاراً ، ولم يوجبوا قتلاً ^(٥) .

(١) البندادى : الفرق بين الفرق ص ٩٧ .

(٢) محمد بن زاهد الكوفى ، مقالة تبين كذب المفسرى ... ص ١١ .

(٣) الخياط ، الاقتصار .. ص ١٦٥ .

(٤) الشهرستانى ، الملل ج ١ ص ٦٥ .

(٥) البندادى : الفرق ص ٩٩ .

ويروى أن نسبهم إلى الخوارج كانت معروفة بحيث نسبهم الشاعر المشهور إسحق بن سويد إلى الخوارج في البيتين الآتيين :

برئت من الخوارج لست منهم من الفزّال منهم وابن باب
ومن قوم إذا ذكروا علياً يردون السلام على السحاب

فهو ينسب « الفزّال » أى واصلاً ، وابن باب « أى عمرو بن عبيد بن باب » إلى الخوارج . وقد تابع عمرو بن عبيد واصلاً في رأيه هذا ^(١) . وقد سُمي هذا الأصل بأى المنزلة بين المنزلتين — بالأسماء والأحكام . وسنعود إلى توضيح هذا حين نتكلم عن الأصول الخمسة للمعتزلة .

٢ — الخلاف السياسى بين على وأعدائه ورأى واصل : قد رأينا كيف حاول واصل بن عطاء التوسط بين الفريقين — الخوارج ورجلة أهل السنة — في مسألة الفاسق أو مرتكب الكبيرة ، ونراه يحاول نفس المحاولة في تلاقى سياسى واضح وهو الخلاف السياسى بين على وأعدائه . اختلف المسلمون قبل واصل في على وأعدائه إلى طوائف ثلاثة :

(أ) الخوارج : كانوا يرون كفر على وأعدائه ، كفر أعداؤه بمقاتلته أولاً ثم كفره هو بمواقفته على التحكيم ثانياً .

(ب) أهل الحديث : وكانوا يرون إسلام الفريقين وإيمانهم : على وأعدائه ، غير أن علياً كان على حق ، وأعدائه على خطأ اجتهدوا لا يلزم به الكفر .

(جـ) شيعة على : وكانت تفسق الفريق الآخر ظاهراً وباطناً .

أتى واصل بن عطاء فاعتبر أحد الفريقين فاسقاً لا يعينه ، ولا تقبل شهادة واحد منهما وذلك قياساً على المتلاعنين . لا تقبل شهادتهما ، إذ أن أحدهما فاسق لا يعينه . أما لو شهد رجل من إحدى الطائفتين : فقبل شهادته . يفسر الخياط قبول واصل في على وأصحاب الجمل بما أتى : « كان اتقوم عندهم أبراراً أتقياء مؤمنين ، قد تعلمت لهم سوابق حسنة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وهجرة وجهاد وأعمال جليلة ، ثم وجئهم قد تحاربوا وتحادلو بالسيف ، فقال قد علمنا أنهم ليسوا بمحقين جميعاً » . وحاز أن تكون إحدى الطائفتين محقة والأخرى مبطلة ، أو لم يتبين لنا من المحق فيهم ومن المبطّل . فركلنا أمر القوم إلى عالمه ، وتولينا القوم على أصل ما كانوا عليه قبل القتال : فإذا اجتمعت الطائفتان ، قلنا قد علمنا إن إحداكما عاصية لا ندرى أيكما هي ^(٢) .

وقد تكلم المعتزلة بعد واصل في هذه المسألة ، وواقفه بعض شيوخهم ، وخالفه الآخرون ،

(١) الإفراسيى ص ٤١ .

(٢) الشهرستاني : الملل والنحل — ج ١ ص ٦٥ والتبصير ص ٤٦ .

ومن أهم مخالفته تلميذه أو صليبه بمعنى أدق عمرو بن حبيد، إذ أن عَصَمًا يرى فسق كلتا الفرقين المتقاتلين ، يقول : لو شهد رجلان من كل من الفريقين ، مثل علي وجعل من عسكره وطلمة والزيبر لم تقبل شهادتهم . وفيه تفسيق الفريقين .

وهذا الرأي تنقله كتب أهل السنة قط عن عمرو ، أما الخياط فلم يذكره لنا بل ينقل إلينا آراء وأصل منسوبة إلى الشيخين . ويلاحظ ناليو أن عَصَمًا بن حبيد يرى أن كلا الفريقين فاسق ، فهو أيضاً يصف موقفاً وسطاً من أهل السنة والخوارج ولو بطريقة مخالفة لطريقة وأصل (١).

٣ - نفي الصفات :

ذهب بعض الباحثين من أمثال ناليو إلى أن وأصل بن عطاء قطع من القائلين بالأصلين السابقين ، المنزلة بين المنزلتين والتوسط في الخلاف السياسي بين علي وأعدائه ، وأنه لم يذكر عنه إطلاقاً قول آخر كلامي . وهذا خطأ واضح :

أولاً : إن مشكلة نفي الصفات كانت قد أثبتت على يد معاصره جهم بن صفوان بعد أن تلقاها عن الجعد بن درهم . وقد اتصل ابن عطاء - خلال تلميذه حفص بن سالم - بالجهم ، وراسل الجهم أيضاً الشيخ المعتزلي في البصرة ، فلم لا يدل إذن وأصل بن عطاء بطلوه فيها ١٩ وكان مقاتل بن سليمان والحشوية يثبتونها إثباتاً حسيماً مادياً وجههون نحو التشبيه والتجسيم النليظ . فهل يعقل إذن ألا يقابلهم وأصل فيها سواء بالأخذ أو بالرد ١٩ ويلهب أحمد بن حنبل إلى أن وأصل بن عطاء وعمرو بن حبيد تأيها جهماً في نفي الصفات .

ثانياً : أثبت مسألة القدر ، ولا شك أن وأصلاً قد عانى الأمر ألمه ، كان معبد بن خالد الجهمي قد نشر رأيه ، وتابعه غيلان ، ثم هناك حتى من أهل السنة من يذكر أن الحسن البصري نفسه كان قدرياً ، ثم إن قتادة وسكحولاً وعمد بن إسحق وعدداً كبيراً من فقهاء المسلمين كانوا قدريين ، وقد ذكرنا من قبل أن معبد الجهمي قد أثر في العدد العديد من علماء مكة والمدينة ، وقد عاش وأصل حياته العلمية الأولى في المدينة ، فهل لم يسمع لكل هذه الآراء ويأثر بها ١٩ ثم إنه أيضاً رأى الجهم بن صفوان ينادى بالجبر ، وقد عرف وأصل الجهم كما قلنا من قبل . فلا بد إذن أن وأصلاً تكلم في الأمر ووضح رأيه في مدرسته ولما تلامذته العديدين .

ثالثاً : إننا نعلم أن وأصل بن عطاء قد أرسل البعوث المختلفة شرقاً وغرباً وضللاً وجنوباً ، لكي يدعو غير المسلمين إلى الإسلام ، والمسلمين إلى منعب الاعتزال ، وأن البعض من أتباعه أرسلوا لمناقشة السمنية والنورية ، فهل ذهب هؤلاء الأتباع لدعوة المجوس واليهود والمسيحيين

للاعتزال ولاعتناق آراء واصل في الخلاف السياسي بين علي ومعاوية ؟ ١٩ . إن من خطئ الرأي النهاب إلى هذا : والوضع الصحيح أنهم أرسلوا بعد أن ألقى إليهم الشيخ الكبير بآرائه في التوحيد في حقيقة الله ، وفي النبوة ، وفي القدر . فإذا انتضح لنا هذا فإننا نستطيع أن نتقدم نحو توضيح آراء واصل في كل هذه المسائل .

وأهم مشكلة قابلت الشيخ المعتزلي هي مسألة الصفات ، ولشهرستاني عندنا بهذه الفقرة الجملية : « القول بنى صفات الباري تعالى من العلم والقدرة والإرادة والحياة ، وكانت هذه المقالة في بشا غير نصيحية : وكان واصل بن عطاء يشرع فيها على قول ظاهر . وهو الاتفاق على امتناع وجود إلخين قديعين أزليين ، قال : من أثبت معنى وصفة قديمة أثبت إلخين^(١) » . فواصل ابن عطاء إذ وضع الفكرة المعتزلية الهامة : وهي نفي الصفات القديمة ، وهو الذي ألهم المعتزلة من بعده بنحها بحثاً أوسع ، ولذلك لم تنضج لديه النضج الكامل ، وإنما شرع أصحابه فيها بعد مطالعة كتب الفلاسفة^(٢) ، وسنعود إلى مناقشة بقية هذا النص حين نتكلم عن الأصول الخمسة عند المعتزلة . ولكن ما يهمنا الآن أن واصل بن عطاء أدلى فيها برأيه ، وأنه توصل إلى فكرته هذه قبل أن يطلع على كتب الفلاسفة . ولكن ما هي الناية التي كان يرى إليها بنى الصفات ؟

أولاً : كان أمامه المشبهة والحشوية ، وكانت للقاتلية تنشر آراءها في كل مكان ، ويحظى شيخها مقاتل بن سليمان مكاناً مرموقاً لدى المسلمين ، وقوف واصل كما وقف جهم لهم بالمرواد . ثانياً : وهذا هو الواضح وضوحاً أكثر في النص ، أنه كان يرى بنى الصفات إلى إنكار المذهب التنوي : فهو يتكلم عن امتناع وجود « قديمين أزليين » ، وأن إثبات المعنى والصفة القديمة هو إثبات « إلخين » . فواصل إذن كان يواجه التنوية من ماثوية ومزدكية وزرادشتية ، وكان تلامذته يتجهون نحو خراسان ولومينية وغيرها من بلاد تنتشر فيها أديان القرص القديمة . ومن المحتمل أنه كان ينكر بنى الصفات أغانيم التنصاري ، ولكن ليس لدينا نصوص واضحة تثبت أنه ناقش المسيحيين ، بينما لدينا ما يثبت أنه ناقش التنوية .

٤ - القدر : ولقد انحطأ نالين خطأ بالغاً حين قال إن واصل بن عطاء لم يكن قديراً ، مصلاً بأن المصادر الإسلامية ذكرت أسماء القديريين وغيرهم ، ولم يذكر منهم واصل بن عطاء^(٣) . غير أن هذا خطأ محت ، فقد ذكر أغلب مؤرخو الفرق اسمه بين القديريين ، فيقول البغدادي : واصل بن عطاء انفزال ، رأس المعتزلة وداعيم إلى بلعهم بعد معبد الجهني وغيلان النعشي^(٤)

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ج ٢ ص ٦١ .

(٢) نفس المصدر نفس الصفحة .

(٣) التراث اليوناني : ص ١٨٥ .

(٤) البغدادي الفرق ص ٩٧ .

أما الإسفرائيلي فيذكر عن واصل « أنه كان في السر يضمّر اعتقاد معبد وغيلان وكان يقول بالقدر » وأن الناس كانوا يكفرونه لقوله بالمنزلة بين المتزلّتين ، ثم « لما عرف الناس من واصل قوله بالقدر ، وكانوا يكفرونه بالقول الأول الذي ابتدعه في فساق الأمة ، كفروه بالقول الثاني وكانوا يضربون به المثل ويقولون : مع كفره قلرى . فصار ذلك مثلاً يضربونه لكل من جمع بين خصلتين فاسدتين » (١) .

أما الشهرستاني فيذكر قول واصل بالقدر وأنه سلك في ذلك « سلك معبد الجهنى وغيلان الدمشقي . وقرر واصل بن عطاء هذه القاعلة أكبر مما كان يقرر قاعلة الصفات » بل أورد الشهرستاني رسالة نسبت إلى الحسن البصري كتبها إلى عبد الملك بن مروان ، وقد سأله عن القدر والخير فأجاب بما يوافق مذهب القدرية ، واستدل فيها بآيات من الكتاب ودلائل من العقل ويرجع الشهرستاني أنها ليست للحسن ولعلها لواصل بن عطاء ، وهذا يدل على أن الرجل عرف بمذهب قدرى وأن الرسالة تحوى « حمل هذا القصد الوارد في الخير على البلاء والعافية ، والثلثة والراحة ، والمرض والشقاء والموت والحياة ، إلى غير ذلك من أفعال الله تعالى ، دين الخير والشر والحسن والتقيج الصادرين من أكساب العباد » (٢) . وكذلك ينهب طاش كبرى زاده إلى وجود صلات بين معبد الجهنى وغيلان بن مسلم الدمشقي وواصل بن عطاء (٣) . ويورد صاحب المنية مناقشة عامة بين واصل ابن عطاء والإمام جعفر الصادق يتضح منها تماماً أن واصل بن عطاء من القائلين بالقدر وبالعقل الإلهي ، فقد حضر واصل من البصرة لزيارة بلدته الأصلية — مدينة الرسول — ويبدو أنه فعل هذا بعد أن أعلن رأيه في المتزلة بين المتزلّتين وفي الخلاف السياسي بين علي وأعوانه . فلما علم جعفر الصادق بوصوله ذهب إليه مع جملة من أصحابه ، فلما تقابل الرجلان قال جعفر الصادق : أما بعد فإن الله تعالى بعث محمداً بالحق واليّنات والنلر والآيات وأزل عليه : « وأولو الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله » ، فنحن عترة رسول الله وأقرب الناس إليه ، وأنتك يا واصل أتيت بأمر يفرق الكلمة وتعلمن به على الأئمة ، وأنا أدعوكم إلى التوبة » .

فوقف واصل وقال الحمد لله العبد في قضائه ، الجواد ببطائه ، المتعالم عن كل ملموم ، والعالم بكل خفى مكتوم ، نهى عن التقيج ولم يقضه ، وحث على الجميل ولم يحل بينه وبين خلقه ، وإنك يا جعفر وابن الأئمة ، شئت حب الدنيا فأصبحت بها كلفاً ، وما أتيتك إلا بدين محمد صلى الله عليه وآله وسلم وصاحبيه وضجيعيه ابن أبي قحافة وابن الخطاب وعثمان وعلي بن أبي طالب

(١) الإسفرائيلي : التبيح ص ٤٠ - ٤١ .

(٢) الشهرستاني : اللال ج ١ ص ٦٢ .

(٣) طاش كبرى زاده : مفتاح السعادة ج ٢ ص ٣٥ .

وجميع أئمة الهدى ، فإن تعيل الحق تسعد به ، وإن تصدق عنه فبؤ يأتك . ويبدو أن الزيد - زيد بن علي وأولاده - تصبوا لواصل وهاجموا الإمام جعفر بن محمد الصادق بقسوة . ومن الواضح من خطبة واصل أنه يؤمن « بالعدل الإلهي » و « بالقدر » ، ويعلق صاحب المنية أن زيد ابن علي لا يخالف المعتزلة إلا في المرتلة بين المترتين ، وهذا يدل على أن المرتلة بين المترتين لم يكن الأصل الكلامي الوحيد الذي تآدى به واصل . ثم إن صاحب المنية أيضاً يرى أن جعفر الصادق نفسه يوافق واصل على رأيه في القدر ، ويختلف معه في المرتلة بين المترتين ، يقول : « ومن كلام جعفر بن محمد الصادق وقد سئل عن القدر : ما استطعت أن تلوم العبد عليه فهو فعله ، وما لم تستطع فهو فعل الله ، يقول الله للعبد : لم تكفرت ولا يقول لم مرضيت ، فلا تقول إن جعفر أنكر على واصل بن عطاء القول بالعدل ، بل المرتلة بين المترتين »^(١) . ويبدو أن أمير المؤمنين خالد بن عبد الله القسري ، وهو قاتل الجعد ، بلغه عن واصل كلام في القدر فاستدعاه وسأله عن الأقوال التي يشيعها بين الناس . فأجاب واصل وأقول : يقضى الله بالحق ويجب العدل ، قال خالد : فما بال الناس يلبنوك . قال : يجبن أن يحمدا أنفسهم ، ويلوموا خالقهم ، قال : ولا وكرامة التزم شأنك^(٢) . كما أن صاحب الفهرست يذكر لواصل كتاب الخطب : في العدل والتوحيد^(٣) .

نتهى من كل تلك النصوص الحاسمة بأن واصل بن عطاء كان قديراً وأنه نادى بحرية الإرادة الإنسانية في صورة واضحة ، قرر : « أن الله تعالى حكيم عادل لا يجوز أن يضاف إليه شر أو ظلم ، ولا يجوز أن يريد من العباد خلاف ما يأمر أو أن يحكم عليهم ثم يجازيهم عليه » . فواصل إذن يدافع عن شرعية التكليف أيضاً كما دافع عنها معبد وغيلان ، ويرى عبث العقاب إن كان الشر قدر أزلا على الإنسان ، فالعبد هو الفاعل للخير والشر ، والإيمان والكفر والطاعة والمعصية ، وهو الفاعل للخير والشر . والطاعة والمعصية ، وهو المجازي على فعله ، ويضع بهذا الأساس الكامل للمستولية الفردية ، « والله تعالى أقدر على ذلك كله ، وأفعال العباد معصورة في الحركات والسكنات ، والاعتمادات والنظر والعلم » . وقال : يستحيل أن يخاطب العبد بفعل وهو لا يمكنه أن يفعل ، وهو يحس من نفسه الاقتدار والفعل ، ومن أنكره قد أنكر الضرورة ، واستبدل بآيات على هذه الكلمات^(٤) ، فافقه العادل الحكيم منع الناس القدرة على الحركة والسكون بأنواعهما ، كما أنه منحهم القدرة على النظر العقل وتحكيم العقل في كل شيء . « وكللك جبل لم اكسبها . إما أن يأتي الخطاب ، ولا يستتبع الخطاب القدرة على الفعل ، فهو إنكار للضرورة » « لبداءة العقل » ،

- (١) ابن المرتضى : المنية ص ١٨ .

(٢) نفس المصدر ص ١٧٢ .

(٣) ابن النديم : الفهرست ص ٢٥١ .

(٤) الشهرستاني : الملل والنحل ، ج ١ ص ٦٢ ، ٦٣ .

والعلة تستتبع المعلول، أو أن المعلول يتبع العلة ضرورة . لقد فتح واصل بن عطاء المحترقة الأقوى الكبير حين نادى وبالنظر إلى وضع فكرة التحسين والتصحيح، وما من كلمة من كلماته إلا وأخذت بعلمه مصطلحاً خاصاً في المدرسة التي كان له حقاً الفضل الأكبر في إرساء قواعد مذهبها .

واصل بن عطاء : وأصول الفقه :

سبق أن قلت إن واصل بن عطاء عاصر أبا حنيفة وتلميذه العظيمين أبا يوسف ومحمد بن الحسن، وفي بحث سابق أثبت أنه كان لأبي حنيفة ومدرسته يد ساطعة على وضع أسس علم أصول الفقه . كما ذكرت أيضاً أن المحترقة قد شاركوا في وضع كثير من أسس هذا العلم^(١) . ولقاضي المحترقة الكبير عبد الجبار بن أحمد عبد الجبار الحماني (المتوفى عام ٤١٥ هـ) كتاب العمد (أو المهد) وشرحه ، وكتاب النهاية ، وكذلك لأبي الحسين البصري (المتوفى عام ٤٣٦ هـ) كتاب للمحمد ، بل شغل المحترقة جميعاً بالأصول وكتبوا فيها . ولقد وضع واصل بن عطاء المذهب الأصول الفقهي لدى المحترقة جميعاً بحيث يذكر الجاحظ هذا النص الخطير عن واصل ، والذي يكشف لنا فضل الرجل الكبير في هذا التعلق الدقيق من تراث المسلمين : « لم يعرف في الإسلام كتاب كتب على أصناف المحدثين وعلى طبقات الخوارج وعلى غالبية الشيعة والمتأهبين في قول الحنوية قبل كتب واصل بن عطاء، وكل أصل نجده في أيدي العلماء في الكلام في الأحكام فلما ناهو منه . وهو أول من قال : الحق يعرف من وجوه أربعة : كتاب تاطق، ونهر مجمع عليه، وصحة عقل أو إجماع من الأمة . وأول من علم الناس كيف يجيء الأخبار ومصحتها وضادها، وأول من قال : الخبر خيران : خاص وعام ، فلو جاز أن يكون العام خاصاً ، جاز أن يكون الخاص عاماً ، ولو جاز ذلك لجاز أن يكون البعض كلا ولكل بعضاً ، والأثر خبراً والخبر أثراً . وأول من قال : النسخ يكون في الأمر والنهي دون الأخبار » . إن هذا النص الخطير الذي حفظه لنا أبو هلال العسكري في كتابه « الأوائل » سيؤدى إلى إلقاء الضوء على المآخذ الأولى لعلم أصول الفقه ، وهو أهم العلوم الإسلامية أصالة وتعميراً عن الروح الإسلامية الخالصة .

ولجزء الأول من النص يجملنا أن واصل بن عطاء أول من كتب عن المخالفين ، أما عن الأسماء والأحكام عند المحترقة ، فقد بينا هذا من قبل .

أما الجزء الثاني من النص، فهو في غاية الأهمية وهو أن الحق يعرف من وجوه أربعة إلى آخره وهذه الوجوه الأربعة هي تساوى أصول الفقه الأربعة : القرآن، والسنة، والقياس، والإجماع إن المشكلة للمامة والتي لم يتنبه لها يمينس هي أنه في نفس الوقت الذي نادى فيه واصل بن عطاء بهذه الأصول ، كان الإمام أبو حنيفة النعمان ينادى بنفس الشيء ، فهل أخذ واصل عن أبي حنيفة؟

وقد كان أبو حنيفة في الكوفة ، بينما كان واصل بالبصرة فهل حدث تلاق بينهما ؟ أما أن أبا حنيفة قد أخذ من واصل هذه الأصول الأربعة التي أقام عليها أصوله ، ليس بين أيدينا إطلاقاً ما يثبت أن ثمة اتصالاً شخصياً قد حدث . ولكن نلاحظ ما يأتي :

أولاً : يبدو أن كلا من الرجلين كان على صلة بالزبيريدي بن علي وأولاده — ويبدو أن العلاقات بينهم وبين جعفر بن محمد الصادق لم تكن — في غالب الأحيان — علاقة مودة كاملة .

ثانياً : كان المجتزئة رواد العقل في الأصول الدينية ، وكان أبو حنيفة وتلامذته رواد العقل في الأصول الفقهية .

ثالثاً : هناك من يرى أن أبا حنيفة كان قديراً ، بل هناك من يرى كما قلنا من قبل أن أبا حنيفة كان يتأذى بأن الله ماهية ... فمن المحتمل إذن أن ثمة تلاقياً في الآراء قد تم . ولكن ليس لدينا وثائق حتى الآن توضح مسألة العلاقات توضيحاً تاماً ، وكل ما يمكننا أن نقول الآن إن واصل بن عطاء كان من الرواد الأول لعلم أصول الفقه . ونلاحظ أيضاً أن قول واصل هذا يتضمن بوضوح مصادر المذهب المجتزئي في العقائد ، فالحق عند المجتزئي إنما يؤخذ عن هذه الطرق الأربعة : القرآن ، والسنة الصحيحة ، والعقل ، ثم إجماع الأمة .

ويبدو بعد ذلك — وأمام الحشوية ومنهجهم السقيم — أن واصلاً أخذ يضع منهجاً يوضح به كيفية عي الأخبار وصفتها ، والخبر هو وحى متعلق بمحادثة . لقد دفع المسلمون إلى بحث أسباب النزول ، وهل الخبر عام أو خاص . ولقد بينت من قبل أن بعض الصحابة أنفسهم شغلوا بهذا ، ولكن واصل بن عطاء توسع في الأمر وبدأ يحل محل معلم الأخبار . ويبدو أنه أنكر أن يكون العام خاصاً وأن يكون الخاص عاماً . بهذا المنهج يتقدم المجتزئة بعلمه لتفسير كثير من الآي ، وخاصة تلك الآيات التي يشير ظاهرها إلى الخير مثلاً بأنها خاصة ، ثم فتح الطريق أمام الفقه في تحليل معنى العام والخاص ، ويستمرى أنظارنا الجزء الأخير من النص الأصولي الرابع الذي ينقله الجاحظ عنه ، وهو أنه قال : النسخ يكون في الأمر والنهي دون الأخبار ، كان واصل هنا ينكر فكرة كانت تحتلج في العالم الإسلامي في ذلك الوقت ، وهي جواز النسخ والبداء على الله ، وهي فكرة يقال إن الكيسانية قد أدخلتها في حررها للريرة مع الأمويين ، ولملخصها أن الله يبدو له شيء ما ، ثم يبدو له شيء آخر ، فيغير الأول وينسخه . وجعلت الكيسانية هذا في الأخبار الماضية والمستقبل ، ولقد فعلت الكيسانية هذا تحت تأثير يهودي ، ولم تكن هذه هي عقيدة المختار التي نسبت إليه الكيسانية فقد كان المختار رجلاً من عبي أهل البيت ، وإنما انتشرت هذه العقيدة وغيرها من عقائد يهودية بين أتباعه وبعد وفاته ، ولكنها كانت موجودة بلا شك ، ووقف واصل بن عطاء أمامها بنقضها بكل ما استطاع ، كما فعل هذا أيضاً فقهاء أهل السنة والجماعة على صورة أقوى .

ويتهى هذا النص الرابع بالقول « واصل هو أول من ممي مجزئاً وذلك لمجانته لتقصير المرجع وغلو السوراج » . كان واصل العدل الوسط بين الفريقين كما ذكرنا من قبل — « وكل من نيز بشيء أنف منه مثل الرقص والجير ... والمجزئ راض باسم الاعتزال غير نافر منه ولا كاره له ولا مستبد به » ، فالاسم إذن كما قلنا من قبل ، أطلقه المجزئ على أنفسهم ولم يطلقه أعداؤهم عليهم ، وأنه كان في ذلك الوقت اسم ملح لا اسم قلدح .

الحكم والمتشابه :

وله صورة من أعث واصل بن عطاء في مشكلة شغل المسلمين أيضاً خلال العصور ، وهي مشكلة الحكم والمتشابه في القرآن ، فقد ذكر الله « آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات » . ويقدم إلينا الأخرى في مقالات الإسلاميين هذا النص : « قال واصل بن عطاء وحمرو بن عبيد : المحكمات ما أعلم الله سبحانه عن عقابه للفاسق ، كقوله (ومن يقتل مؤمناً متعمداً) أو ما أشبه ذلك من آي الوحيد ، كقوله (أخر متشابهات) وقوله هو ما أخفى الله عن العباد عقابه عليها » . ولم يبين أنه يطلب عليها كما بين في الحكم .

١ — وصل واصل بن عطاء إلى تفسير المحكم والمتشابه خلال نظر عقل في مشكلة العقاب للفاسق ، ودفع المجزئ إلى بحثها في ضوء هذا التفسير ، فرى أبا بكر الأعم (أبو بكر جيل الرحمن ابن كيسان من طبقة أبي الهليل العلاف ، ومن كبار مفسري القرآن المجزئين) يفسر المحكمات بأنها الحجج الواضحة التي لا حاجة لمن يتعبد إلى طلب معانيها ، كنحو ما أخبر الله من الأمم التي مضت من عقابها ، وما يثبت عقابها ، وكنحو ما أخبر عن مشركي العرب أنه « خلقهم من النطفة » وأنه أخرج لهم من الماء فأكهه وأبأ « وما أشبه ذلك فهو محكم كله . ويفسر أبو بكر الأعم « آيات محكمات هن أم الكتاب » أي الأصل الذي لو فكرتم فيه عرفتم أن كل شيء جاءكم به محمد صلى الله عليه وسلم حق من عند الله سبحانه ، أما المتشابهات وهو ما أزل الله من أنه يمت الأموات ويأتي بالساعة ويتمم من عصاه ، أو ترك آية أو نسخها ، مما لا يدركونه إلا بالنظر ، فيكون هذا ويقولون : اتنا يطلب الله ، في كل هذا عليهم شبهة حتى يكون منهم النظر ، فيعلمون أن الله أن يعلمهم متى شاء ويقتلهم متى شاء (١) .

وبهذا يفسر الأعم — في ضوء تعاليم الشيخ الكبير — أن الحكم هو الواضح وأن المتشابه هو ما يوم الغموض ، وبالنظر يتوصل الإنسان إلى حقيقته . ويأتي أبو جعفر الإسكافي يفسر الآيات المحكمات بأنها هي التي لا تأويل لها غير تنزيها ولا يحتمل ظاهرها الوجه المختلفة ، وأخر متشابهات ، وهي الآيات التي تحمل ظاهرها في السمع المعاني المختلفة .

لقد وضع لم واصل بن عطاء أسس البحث ، واندفع فيه تلامذته فأخرجوا لنا أدق الأبحاث في الأصول وفي الكلام .

• • •

وفي عام ١٣١ هـ مات الشيخ الكبير عن إحدى وخمسين سنة فقط ، عن حياة نقية برة ، وقد أجمع المجتلة أنه لم يمس المال في حياته .. يقول الجاحظ « لم يشك أصحابنا أن واصلاً لم يقبض ديناراً ولا درهماً ، أي أنه تورع عن المال تورعاً كاملاً ، ووثاه الشاعر فقال :

ولا مس ديناراً ولا مس درهماً ولا عرف الثوب الذي هو قاطعه
ولم يكن مع قوة عارضته يدل بنفسه ، بل كان أقرب الناس إلى الصمت ، « وكان يلزم واصل مجلس الحسن ويظنون به الحرس من طول صمته » فلا يتكلم إلا حين تدعو الحاجة إلى الكلام ، فيهدر هديرأ .

ومن العجب أن نرى بعضاً من أتباعه وقد نهام عن الوضع — وكان عدواً للحشوية — يضمن الحديث الآتي عن علي عليه السلام عن النبي صلى الله عليه وسلم : « يكون في أمي رجل يقال له واصل بن عطاء يفصل بين الحق والباطل » . ولكن لا يضير واصلاً أن يكلب أتباعه ، فيضمن حديثاً أثر الصنعة ظاهر فيه أكبر ظهور ، ولا يشفع لم في الكلب محبتهم الكبرى له وتقديرهم العظيم لشخصه وفكره .

الفصل الثالث

مدرسة واصل بن عطاء الأولى

إن مدرسة واصل بن عطاء هي المنزلة جميعاً، تنبعوا بعلمه على اختلاف طبقاتهم، ولكنني أقصد بالأولى هنا، جيلاً من أقران واصل وتلامذته ممن عاصروه وتلقوا المذهب عنه.

١ - عمرو بن عبيد

وأول مفكر معترف احتل مكانة ممتازة في تاريخ المدرسة، هو عمرو بن عبيد بن ياب (ولدهام ٨٠ - وتوفي عام ١٤٤هـ)، بل إن للمعتزلة نسب إليه قدر نسبتها إلى واصل بن عطاء، فهو في الحقيقة قرين لواصل أكثر منه تلميذاً له.

أما اسمه الكامل فهو عمرو بن عبيد بن ياب، وكنيته أبو عثمان، وولاه لبنى نجيم، يقول ابن خلكان «أبو عثمان عمرو بن عبيد بن ياب المتكلم الزاهد المشهور مولى بني عقيل آل عرادة ابن يربوع بن مالك، كان جلده من سبي كابل من جبال السند^(١)، أما صاحب المنية فيلكر أنه «عمرو بن عبيد بن ياب، وباب من سبي كابل من شعور بلخ وهو مولى لآل عرادة بن يربوع ابن مالك، وكنيته عمرو أبو عثمان»^(٢) فعمره بن عبيد من المولى، ومن أصل فارسي على الأرجح. وعمل أبو عبيد بن ياب في شرطة الحجاج في البصرة، وقد نشأ عمرو في طاعة الله على خلاف أبيه، وكان الناس إذا رأوه مع أبيه قالوا: هذا خير الناس ابن شر الناس. وليس لدينا أخبار مفصلة عن دراسته الأولى ولا عن أساتذته، ومن الواضح أنه نشأ في البصرة وأنه كان يتردد على مدرسة الحسن البصري، يلكر ابن خلكان: «وقيل لأبيه عبيد إن ابنك يخطف إلى الحسن البصري»^(٣) وقد درس على الحسن الفقه والحديث^(٤).

أما ما يذهب إليه طائش كبرى زاده من أن عمراً درس علم الأصول أولاً على أبي هاشم بن

(١) ابن خلكان: وفيات .. ج ٢ ص ١٠١.

(٢) ابن الرقي: المنية .. ص ٢٢. ومن المصحب أن توماس أرنولد ناشر المنية - اختار ترجمة - ناب - خطأ. فقد ضبط ابن خلكان اسم ياب .. فقال وراسم جده باب يابين موطنين بينهما ألف، وإنما قيدته لأنه يصحف بناب.

(٣) ابن خلكان ... وفيات ج ٢ ص ١٠٣.

(٤) ابن خلكان ... وفيات، ج ٢ ص ١٠١.

محمد بن الحنفية فخطاً ، فإنه يبدو أن عمرو بن عبيد لم يتقابل مع الإمام أبي هاشم إطلاقاً ، يذكر صاحب المنية النص الآتي : « وسئل أبو هاشم بن علي عن مبلغ علمه ، فقال : إذ أردتم معرفة ذلك ، فانظروا إلى أثره في واصل بن عطاء . وقال شبيب بن شبة : ما رأيته في غلمان بن الحنفية أكل من عمرو بن عبيد ، قيل له : متى اختلف عمرو بن عبيد إلى ابن الحنفية ؟ فقال : إن عمراً غلام واصل ، وواصل غلام محمد ^(١) . وهذا النص في مجموعه يوضح لنا صلوات واصل وعمرو بابن الحنفية ، ومعنى تلمذتهما له . فواصل لم يتقابل محمد بن الحنفية قطعاً ، وإنما تلمذ عليه خلال ابنه أبي هاشم محمد بن الحنفية ، وعمرو لم يتلمذ لا على محمد ولا على ابنه وإنما عرف أراحمهما واحتضنها خلال واصل . فعمرو إذن نتاج واضح للمدرسة الحسن البصري أولاً ، ثم لمدرسة واصل ثانياً . ويذكر طائش كبرى زاده أن المرحلة الثانية من تطور عمرو بن عبيد الفكري إنما كانت على يد واصل .

وقد أجمعت المصادر المختلفة - سنية كانت أو معتزلة - أنه كان من أكابر العلماء . يقول طائش كبرى زاده « وكان عمرو من أعلم الناس بأمور الدين ، إلا أن الناس لا يرضون باجتهاده لاعتزاله ^(٢) » واعتبر من كبار المعتزلين ^(٣) وإن كان الذهبي يذكر أن ابن حبان يقول : كان من أهل الورع والعبادة إلى أن أحدث ما أحدث واعتزل مجلس الحسن هو وجماعة معه ، فسموا المعتزلة . وكان يشتم الصحابة ويكذب في الحديث . ولكن الذهبي يرى أنه بالرغم من أن الكثيرين من أهل الحديث قد بدعوه ، إلا أنهم رَوَوْا عنه . وينقل أيضاً عن يحيى بن معين : أن عمرو بن عبيد كان رجلاً سوء من الدهرية .

ويعلق الذهبي : « إن الدهرية الذين يقولون لا شيء ، إنما الناس مثل الزرع . قال المؤلف : لعن الله الدهرية ، فإنهم كفار ، وما كان عمرو هكذا ^(٤) .

أما صاحب المنية والأمل فيرى : « عمرو بن عبيد . كان من أعلم الناس بأمور الدنيا والدين ، بل يورد عن يحيى بن معين عن سفيان بن عيينة قال : قال ابن نجيم ما رأيته أحداً أعلم من عمرو ابن عبيد ، وكان رأى مجاهد وغيره ^(٥) . أما عن زعمه وتلميذه فتجميع المصادر عليهما . فينسبون إليه الزعم والتأله والورع والعبادة ^(٦) ، وأنه كان آدم مريباً ، بين عينيه أثر السجود ^(٧) ، وأنه صلى

(١) ابن المرتضى : المنية .. ص ١١ .

(٢) طائش كبرى زاده : مفتاح السادة ج ٢ ص ٣٥ .

(٣) الذهبي : ميزان الاعتدال ج ٢ ص ٢٩٤ .

(٤) نفس المصدر : ج ٢ ص ٢٩٧ .

(٥) ابن المرتضى : المنية ص ٢٢ .

(٦) الذهبي : ميزان ج ٢ ص ٢٩٣ .

(٧) طائش كبرى زاده : مفتاح ج ٢ ص ٢٢ .

التجر بوضوء الشتاء أربعين عاماً ، ورجع أربعين سنة ماشياً ويعبره موقف على من أحصر ، وكان يحكي ليله في ركعة واحدة ويرجع آية واحدة ، ووصفه ابن السماك بقوله كان عمرو إذا رأيته مقبلاً توجهت جاء من دفتن والديه ، وإذا رأيته جالساً ، توجهت أجلس للقد ، وإذا رأيته متكلياً توجهت أن أجلسه ، ولانارلم يخلق إلا له^(١) ، وسئل الحسن البصري عنه فقال السائل : لقد سألت عن رجل كان للملائكة أديته ، وكان الأتبياء ربه ، إن قام بأمر قعد به ، وإن قعد بأمر قام به ، وإن أمر بشيء كان أكرم الناس له ، وإن نهى عن شيء كان أترك الناس له ما رأيته ظاهراً أشبه بباطن منه ، ولا باطناً أشبه بظاهر منه^(٢) .

أما عن صلته بالأمويين ، فلا نجد عنها ذكراً واضحاً ، حقاً إن المسعودي يذكر أن يزيد ابن الوليد بن عبد الملك بن مروان الخليفة الأموي كان محتزلاً وأنه قام بشورته على الوليد بن يزيد ابن عبد الملك بن مروان الخليفة السابق له لخبثه وفسقه ، وأنه قتل حملاً في دمشق (مع سابقة من المعتزلة وغيرهم من أهل داريا والمزة من غوطة دمشق) . ويذكر المسعودي أيضاً والمعتزلة تفضل في الديانة يزيد بن الوليد على عمر بن عبد العزيز^(٣) وليس لدينا كما قلنا بيت صله عمرو بن عبيد بالخليفة ابن عبيد أو أصل بأية حركة سياسية إيجابية ولكن لدينا ما يثبت صله عمرو بن عبيد بالخليفة العباسي أبي جعفر المنصور . وتذكر المصادر أن عمرو بن عبيد كان صديقاً لأبي جعفر قبل خلافته ، ثم استمرت هذه الصداقة بعد خلافته ، ولم يستغلها لا لنفسه ولا لأصحابه . وقد ذكرت غثافت المصادر كيف علا عمرو بن عبيد على إغراء الخليفة له بالمال أو المنصب ، وكتم وعظه عمرو علانية أمام الناس وقد طلب منه المنصور أن يعينه على أعدائه : أبا عثمان - أضي بأصحابك - فإنهم أهل العلل وأصحاب الصلح والمؤثرين له . فرد عليه عمرو : ارفع علم الحق يتبعك أهله ، فإذا قلبت إليه الخليفة بالمال أبي - والخليفة يترنم .

كلكم يحشى رويد كلكم يطلب حيد

غير عمرو بن حيد^(٤)

وحين حضرت عمرو بن عبيد الوفاة قال : « نزل بي الموت ولم تأتبه له ، اللهم إنك تعلم أنه لم يستحق لي أمران في أحدهما رضاك وفي الآخر هوى لي ، إلا اخترت رضاك على هوى فاغفر لي ومات وهو في طريقه إلى مكة بموضع يقال له مران ، وقد زار المنصور قبره وأشد على القبر :

(١) ابن المرقش : اللية ص ٢٢ والقاضي عبد الجبار : طبقات ص ٢٤٥ .

(٢) ابن خلكان : طبقات ص ٢ ص ١٠١ ، ١٠٢ .

(٣) للمسعودي : مروج ص ١٥٧ .

(٤) ابن حيد ربه : العقد القريد ، ج ٤ ص ٢٢٣ وبيزان الاحتفال ج ٢ ص ٢٩٧ .

والدينوري : عين الأنباء ج ٢ ص ٢٢٧ .

صلى الإله عليك من متوسد قبراً تضمن مؤمناً متحنفاً
 صلق الإله ودان بالعرفان وإذا الرجال تنازعوا في شبهة
 فصل الحديث بحجة وبيان لو أن هذا الدهر أبى صالحاً
 أبى لنا عمروأ أبا عثمان

وقد أسف عليه المنصور أسفا شديداً ، بل يذكر ابن خلكان أنه لم يسمح بخليقة يرثى من دولته سوى المنصور في وراثته لعمرو بن عبيد^(١) ويذكر أبو جعفر المنصور : ما خرجت المعتزلة ، حتى مات عمرو بن عبيد^(٢) .

وهل يعنى هذا - أن عمرو بن عبيد كان ضد الخروج - وعرض المسلمين على السلاح . وقد خرج المعتزلة مع إبراهيم بن عبد الله - ومثلوا بين يديه - « ولم تخرج المعتزلة قبل إبراهيم ولا بعده » . فهل معنى هذا أنهم كانوا حقاً « غائبين بالخروج » يرون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر « نظراً ولا يطبقونه « عملاً » . وكانت وفاته سنة أربع وأربعين ومائة .

أما كتبه فقد ذكر ابن خلكان أن له رسائل وخطباً وكتاب التفسير عن الحسن البصري - وكتاب الرد على القدرية ، وكلاماً كثيراً في العلل والتوحيد وغير ذلك^(٣) ، كما يذكر المسعودى أنه كان شيخ المعتزلة ومفتيها وله خطب ورسائل^(٤) .

ويبدو أن عمرو بن عبيد لم يتبع وأصلاً في آرائه أول الأمر ، بل كان هناك بعض الاختلاف ويبدو على خلاف ما ذكر المؤرخون أن الحسن البصري كان متفقاً إلى أكبر حد مع وأصل ، ويتبين هذا من خطاب أرسله وأصل بن عطاء بعد وفاة الحسن البصري إلى عمرو بن عبيد يقول له فيه « أما بعد فإن استلاب نعمة العبد ، وتسجيل المعاقبة من الله ، ومهما يكن ذلك ، فباستكمال الآثام والمجازرة للجدال الذى يحول بين المرء وقلبه . وقد عرفت ما كان يطعن به عليك وينسب إليك ونحن بين ظهرائى الحسن بن أبى الحسن لاستبشاح قبح مذهبك ، ونحن ومن عرفته من بين جميع أصحابك ولثة إخواننا الخاملين الواعين عن الحسن ... وآخر حديث حدثنا به إذ ذكر الموت وهو المطلع ، فأسف على نفسه ، واعترف بلبنه فكأن أنظر إليه يسمح مرفض العرق عن جبينه ، قال : اللهم قد شدت وضهين وراحتي ، وأخذت في أهبة سقرى إلى عمل القبر وفرش العفر ، فلا تؤاخذنى بما ينسبون إلى من يعلى ، اللهم إني « قد بلغت ما بلغنى عن رسولك ، وفسرت من محكم تأويلك ما قد صدقه حديث نبيك ، ألا وإني خائف عمراً ، ألا وإني خائف عمراً - شكايه لك إلى

(١) ابن خلكان : وفیات ج ٢ ص ١٠١ . (٢) النكبي : مقالات ص ١١٠ .

(٣) ابن خلكان : وفیات ج ٢ ص ١٠١ . (٤) المسعودى : مروج ، ج ٣ ص ٢٢٩ .

ربه جهراً، وقد بلغنى عنك ما حملته فضلك، وقلته عنك، من تصير التنزيل وعبارة التأويل، ثم نظرت في كتبك وما أئنه إلينا روايتك من تنقيص المعاني وتزويق الماني، فقلت شكاة الحسن عليك بالتحقيق بظهور ما ابتدعت وعظم ما تحملت، فلا يفرك (أى أخى) تلميز من حولك، وتعليمهم طوك، وحفظهم أعينهم إجلالاً لك، غداً والله تعالى الخلاء والفاخر، فأد للمسموع وانطق بالمقروض، ودع تأويلك الأحاديث على غير وجهها، وكن من الله وحيداً^(١). فالأستاذ الكبير إذ قد مات وهو من واصل راض، ولكنه كان متخوفاً من عمرو بن عبيد كما يظهر للكتاب ويدون الاختلاف كان واضحاً في اللوحة بين الشيخ وبين تلميذه، ويدون أنه كان بسبب إغراقه في التأويل العقلي، ورفض الأحاديث الكثيرة. ويدون هذا الرفض هو مادعا ابن حبان أن يذكره أنه «كان يشتم الصحابة ويكذب في الحديث وهما لا يعمداً»^(٢) ولم يفعل هذا عمرو إطلاقاً، وإنما رفض من الأحاديث ما لم يوافق اجتهاده. ولم يوافق الحسن البصري على هذا المنهج وكره منه اجتهاداً يذهب به إلى تنقيص المعاني وتزويق الماني». وقرأ واصل كتيب بعد شكوى الحسن، فوجد الحق ما قال الحسن، فأرسل لعمرو معاتياً وأجرأ يطلب فيه أن يؤدى المسموع وينطق بالمقروض، وينهاه عن تأويل الأحاديث على غير وجهها. ويدون أن عمرو بن عبيد كان يستمع دائماً لأواه واصل ويصم بصفحه أمامه، وقد نقلت لنا مناظرة واصل له في مسألة الفاسق، فقد قال له واصل: ألسنت ترحم أن الفاسق يعرف الله، وإنما خرجت المعرفة من قلبه عند قلعه، لقوله تعالى (والذين يرمون المحصنات) إلى قوله (وأولئك هم الفاسقون)؟ فإن قلت لم يزل يعرف الله فما حجتك وأنت لم تسمه منافقاً قبل القذف؟ وإن زعمت أن المعرفة خرجت من قلبه عند قلعه قلنا لك فلم أدخلها في القلب بتركه القذف كما خرجها بالقذف؟ وقال له:

أليس يعرفون الله بالأدلة، ويعملونه بدخول الشبهة، فأى شبهة دخلت على القاذف؟ ثم قال: يا أبا عبيان، أيها أول أن يستعمل من أسماء الحديث ما انحطت عليه الفرق من أهل القبلة أو ما انحطت عليه؟ فقال عمرو: بل ما انحطت عليه. فقال أوليس نجد أهل الفرق على اختلافهم يسمون صاحب الكبيرة فاسقاً، ويخطئون فيما عداه من أسمائه، فالخوارج تسميه كافراً وفسقاً والبرجة تسميه مؤمناً فاسقاً، والشيعية تسميه كافر نعمة فاسقاً، والحسن يسميه منافقاً، فأجمعوا على تسميته بالفسق، فلأنخذ بالمتفق عليه ولا نسميه بالخطف فيه، فهو أشبه بأهل الدين. فقال عمرو: ما بيني وبين الحق من علوة، واقتل قولك، وأشهد من حضر أنى تترك ما كنت عليه من المذهب، قاتل بقول أبي جليقة. فاستحسن الناس ذلك من عمرو إذ رجع من قول كان عليه

(١) ابن عبد ربه: القصد القريب ج ٢ ص ٢٨٦ - ٢٨٧.

(٢) الذهبي: ميزان .. ج ٢ ص ٢٩٤.

إلى قول آخر من غير شغب ، واستلوا بذلك على ديانته ^(١) ، ومن هنا نرى أن عمرو بن عبيد اختطف مع الحسن ومع واصل ، ولكنه يعود إلى الصواب إذ رأى صحة رأى الآخرين ، وانتهى الأمر به أن وافق واصلاً في كل آرائه ، ولزمه ملازمة كاملة . وأنه تغلّى في إعائه بالقل أكثر مما فعل الحسن وواصل ، ونادى بأن الدين «هو تقرير حجة الله في عقول المفكرين» ^(٢) ولكنه خضع أيضاً للسمع ، بل لنداء القلب ، وقد مر يوماً بسارق يقطع عامل الخليفة يده : فقال سارق السريرة يقطع سارق العلانية ^(٣) ، وذكر له يوماً أن أيوب السخيتاني وقع فيه ، وأن الناس تأثروا له حتى «رحموا» فقال : إياه فارحموا . فالرجل إذن مزيج كامل للمدرسة الحسن البصري ، من تقوى وزهد وعقل .

٢ - التلاميذ

بعض مؤرخو الفكر الإسلامى في تاريخهم لحركة المعتزلة من زمن عمرو بن عبيد إلى عهد وظهور أبي المظلل العلاف فيلسوف المعتزلة الأول بمعنى الكلمة . وقد ذكرنا أن عمرو بن عبيد توفي عام ٨١٤م - ٧٦١ م ، وقد ولد أبو المظلل العلاف عام ٨١٣م - ٧٥٢ م ، وتوفي عام ٨٢٦م - ٨٤٥ م . فالعلاف إذن عاصر عمرو بن عبيد في السنوات الخمس الأولى من طفولته ، وبالتالي لم يتصل به . ولكن يرى الشهرستاني أنه أخذ الاعتزال عن عثمان الطويل ، أحد أصحاب واصل ابن عطاء ، ويرى المظلل أن أبا المظلل أخذ الاعتزال عن بشر بن سعيد وأبي عثمان الزعفراني صاحب واصل بن عطاء ^(٤) .

وسواء أكان هذا أم ذاك فالمدرسة إذن قد استمرت حية بعد وفاة الأستاذين الكبيرين . ونلاحظ أيضاً أن هناك تطوراً كبيراً في الملعب المعتزلي ، إذ خاض العلاف في مسائل فلسفية بحث وترك لنا ملحقاً فلسفياً متناسقاً ، وهذا يدل على أن ثمة ظروفاً طرأت على التفكير النظري في البلاد الإسلامية إبان ذلك الوقت . وقد سبق أن أشرنا إلى أنه كان لواصل أتباع كثيرون ويريدون متعددون ، فهل خاض هؤلاء أيضاً في تلك المسائل الفلسفية وعالجوها ؟ ليست لنا أخبار لا كثيرة ولا قليلة عن هؤلاء التلاميذ ، إننا ننظر فقط بذكر لأسمائهم ، وشذرة أو شذرتين عن أنبياءهم ، وكل ما يمكننا أن نقوله الآن هو أنهم تابعوا واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد في نظرياتهم العامة . ولم تصل إلينا كتب أبي المظلل العلاف حتى نتبين إلى أي مدى شاركوه في

-
- (١) ابن الرقي : اللية والأمل ج ٤ ص ٢٢ .
 (٢) ابن عبيد ربه : العقد الفريد ج ٢ ص ٢٦٨ .
 (٣) نفس المصدر ج ٢ ص ٢٨٤ ، ٢٧٥ .
 (٤) الشهرستاني : الملل ج ١ ص ٦٦ .
 (٥) المظلل : التنبيه ص ٤٣ .

تكوين ملهه وإلى أي حد قام بتفاسهم في المشاكل الفلسفية المربطة التي واجهها وإلى قلمها لنا في فلسفته هو ، ولذلك نكتفي في هذا الكتاب بسرد أعمالهم وقيل من أخبارهم .

أما أول هؤلاء التلاميذ فهو عثمان الطويل ، ويبدو أنه كان أحب التلاميذ إلى الأستاذ أمره واصل بالسفر إلى أرمينية كما ذكرنا ، وقد كان عثمان الطويل تاجراً ، إذ أنه قال لواصل حين أمره بالسفر إلى أرمينية : يا أبا حذيفة ، إن رأيت أن ترسل غيري فأشاطره كل ما أملك ، حتى أعطيه فرد نعل . . ولكن واصل أجابه « يا طويل اخرج ، قلل الله أن ينفعك » ، فخرج للتجارة فأصاب مائة ألف وأجابه الخلق ^(١) . ويبدو أنه تقابل مع واصل في مجلس الحسن البصري ، ثم أعجب بواصل وامتنع عن مجلس الحسن . فقد روى هو أنه لقي قتادة فسأله : ما حبسك عنا ، ولعل هؤلاء المجترلة حبستك عنا ؟ قال عثمان الطويل : نعم حديث رويته أنت عن النبي صلى الله عليه وسلم . قال قتادة ، ما هو ؟ قال روي أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : مستغرق أمي على فرق خيرها وأبرها المجترلة ^(٢) . فعثمان الطويل إذن كان أحد رجال مدرسة الحسن البصري ، وكان ملازماً لها . ثم امتنع عنها وانضم إلى واصل بن عطاء . ويبدو أن علي بن عيسى أبو الهليل العلاف الاحتزلي في مطلع شباب هذا الأخير ، ويذكر القاضي عبد الجبار : « وله في الفضل والعلم منزلة لا تحصى » .

والتلميذ الثاني هو حفص بن سالم : وقد ذكرنا من قبل أنه كان مبعوث واصل إلى خراسان ، فدخل ترمذ ولزم مسجدها حتى اشتهر ، وأنه ناظر جهماً قطعاه ، وأن المناقشة كانت في عقيدة الإرجاء ، واحتقادهم في أن الإيمان خصلة واحدة ^(٣) .

ثم القاضي بن السلي : وقد بته واصل إلى اليمن داعياً ، ولزود - كما تعلم - مجترلة . ونجح في بته نجاحاً باهراً ، ولعله مهد التربة للملعب الزيدى فيما بعد في اليمن .

ثم الحسن بن ذكوان : وهو مبعوث واصل إلى الكوفة ، ويذكر القاضي عبد الجبار أنه دعا إلى الملعب المحتزلي في الكوفة فأجابه خلق كثير . وقد كان الحسن بن ذكوان عبداً ممتازاً ، وقد روى له الشيوخ . ويذكر القاضي الأسماء الآتية : عمرو بن حوشب ، وقيس بن حاصم ، وعبد الرحمن بن مرة ، وابنه الربيع ، وخالد بن صفوان ، وحفص بن القوام ، وصالح بن عمرو ، والحسن بن حفص بن سالم ، وبكر بن عبد الأعلى ، وابن السائك ، وعبد الوارث بن سعيد أبو غسان ، وبشر بن خالد ، وعثمان بن الحكم ، وسفيان بن حبيب ، وطلحة بن زيد ، وإبراهيم ابن يحيى اللثني ، وقد أخذ إبراهيم منه عن عمرو بن حبيب ، وقد سأله أبو يوسف عن مائة مسألة في مجلس الرشيد فأجابه ، وأراد هو بدوره أن يسأل أبا يوسف ،

(١) القاضي عبد الجبار : طبقات ص ٢٣٧ وابن المرتضى : المنية والأمل ص ٢٠ .

(٢) ابن المرتضى : ص ٤ .

(٣) القاضي عبد الجبار : طبقات للمجترلة ص ٢٤١ ص ٢٥١ - ٢٥٢ .

ولكن الأخير تهرب منه . ويذكر القاضي أيضاً أن مالك بن أنس كان يعادى إبراهيم بن يحيى ، لأن الأخير كان يعلن أن مالكا كان من مولى أصبح وليس واحداً منهم كما يزعم مالك . ويذكر أيضاً أن الشافعي أخذ الفقه عن إبراهيم ، كما أخذ أيضاً عن مسلم بن خالد الزنجي ، ومسلم من تلاميذ غيلان ، « فاجتمع للشافعي رجلا أهل الحق من القائلين بالعلل والتوحيد إبراهيم ومسلم^(١) » ومن هنا نرى أن تلامذة واصل وعمر و قاموا بالمدرسة من بعدهما . وإلى عثمان الطويل أقبل أبو الليل العلاف ، وإلى بشر بن سعيد ، وعثمان الزعفراني ، أقبل أبو سهل بشر بن المعتز من بغداد . وانتشر الاعتزال بقوة في العالم الإسلامي .

(١) القاضي عبد الجبار ص ٢٥٢ وابن المرتضى : المنية والأمل : ص ٢٥ .

الفصل الرابع

الآثار الخارجية لأوائل المعتزلة

ولسند المعتزلى

إن عملية تحديد المصادر التى أخذ منها المعتزلة الأوائل آراهم هى عملية من الصعوبة بمكان، فقد ذهب علماء السنة القدماء إلى أن المعتزلة تأثروا من ناحية بالفلاسفة ، ومن ناحية أخرى بالنصارى ، وناذى بهذا أيضاً عدد كبير من المستشرقين فذهبوا إلى تأثر المعتزلة بالمذاهب الهندية وبخاصة السنية ، وبالمذاهب الفارسية ، وبفلاسفة ما قبل سقراط ، وبخاصة ديموقريطس ، ثم أثرت فيهم أيضاً الأرسطاليسية والرواقية والأفلاطونية المحدثة . ولكن هل يتناول هذا الاتهام شيخى المعتزلة الأولين واصل بن عطاء ، وعمرو بن عبيد ؟ إننا نرى ، خلال النقد للدخلى لنصوص هذين الشيخين ، أنه ليس هناك أثر خارجى فى مسألى المترلة بين المذتلتين ، وفى مسألة الخلاف بين على وأعدائه ، ثم إننا نرى بوضوح كيف تمسك واصل بن عطاء بالقرآن والسنة ، وكيف صاب على عمرو بن عبيد حين خلا هذا الأخير فى التأويل العقل بليون سند من الرواية . فالشيخان إذن كانا فى نطاق السنة وبالحماحة بلا شك . ولكن تأتى المشكلة الكبرى — وهى مشكلة القدر ، ثم مشكلتنا خلق القرآن وفى الصفات .

أما مشكلة القدر ، فقد تأثر فيها واصل وعمرو بالقدرين اللذين سبقهما وعاصروهما ، ولم يكن البحث فى القدر فى ذلك الوقت مما يخرج المسلم عن دائرة الإجماع . كانت البصرة عرش « القدر » وكان أعظم الرواة من البصرة من القدرين ، وضمهم روى الرواة من بعده حتى علم الحديث الأكبر فى العلم الإسلامى ، وهو أحمد بن حنبل ، لم يتخرج من الرواية عنهم وهنا تظهر للمشكلة الكبرى : هل تأثر القدرين بمصادر خارجية ؟

لقد كان معبد بن خالد الجهنى — كما قلنا — تابعياً صدوقاً ، ولا نجد فى آثاره التى تركها ما يثبت صلته بمصدر خارجى ، وسيبقى على الخصوص ، إنه تكلم فى إنكار القدر تحت تأثير نظر علمى فى أحوال الخلفاء ، فاعترض على نشر الفكرة الجبرية ، وحين أسره و عطاء بن يسار بفكرتهما للحسن البصرى واقتهما الحسن ، فإذا انتقلنا إلى علم القدرية الكبير غيلان الدمشقى ، لا نرى فى كل ما تركه من آثار ما يدل على أثر مسيحى أو على تأثر بثقافة خارجة عن الإسلام . وإذا طبقنا النقد للدخلى على النصوص التى تركها لنا ، نجد أنه يتجه نحو القرآن والسنة ويحاول

تفسيرهما . وكذلك العدد الكبير من القديسين ، لم يذكر علو واحد من أعدائهم أن واحداً منهم اتصل بيوحنا النمشي أو أحد تلامذته ، فالقديريون إذن هم مصدر المحزنة ، لم يستمدوا أفكارهم إلا من نظرمهم نظراً داخلياً في القرآن والسنة ، وفي أفعال الملوك (أى خلفاء بني أمية) وما نتج عنهما من عقيدة جبرية انتشرت في البصرة ، وعاون على نشرها مجبرة الشام — بتأييد الأمويين .

أما مشكلة خلق القرآن وفي الصفات ، فقد تأثر فيها أوائل المحزنة بصاحبي منهج التأويل — الجعد بن درهم ، وبهم بن صفوان . وقد اتهم الجعد بن درهم بأنه تأثر بالمناوية عند ابن النديم ، وبالصابئة والمسيحية عند ابن تيمية وغيره من المفكرين ، وأن الجهم بن صفوان أخذ عن الجعد وبالتالي قد تأثر بكل هذه المؤثرات الأجنبية . ونحن نعلم أن الرواقية كانت منتشرة لدى الكنائس النسطورية والمسيحية ، فهل حدث تلاقى في الأفكار ؟ ليس هناك ما يثبت هذا على الإطلاق في هذا العصر الأول ، وليس هناك ما يصل جبرية الجهم بجمهورية الرواقية ، وليس ثم مشابهة بين فكرتي خلق القرآن وفي الصفات ، وبين أية عقيدة رواقية . إن محاولة تحقيق الصلات وتوحيدها من الصعوبة بمكان في ذلك العهد المبكر . وقد لاحظنا من قبل أن جهم بن صفوان كان « خارجياً » بمعنى ، وكان يشتمل حماسة للإسلام . ولا شك أن نسقه الفكري كان متميزاً عن غيره من مفكرين معاصرين ، ولكن هل لنا أن نقول إنه كان على اتصال فكري بالمسيحيين أو بالصابئة ، فلا يوجد ثمة دليل واحد . وإذا كان لا بد وأن نقول : إن هناك من تأثر بالرواقية في ذلك العصر ، فهو إذن عدو الجهم الدرد : مقاتل بن سليمان ، فالتجسيم رواقى وكان مقاتل ابن سليمان مجسماً . وإذا كانت فكرة نفي الصفات مؤدية إلى وحدة الوجود — كما يقول ابن تيمية — فلإن عقيدة التجسيم تؤدي إلى نفس الفكرة أيضاً .

وعلى أية حال ، فإن من الصعوبة بمكان أن نجزم بوجود آثار خارجية لفكرتي خلق القرآن ، وفي الصفات . وقد أخذ واصل بن عطاء ، وعمر بن عبيد آرامهما في هاتين المشكلتين عن القديريين . ولا تبت النصوص أبداً أن هذين الشيخين الأولين للمحنة أدخلنا من مصدر مسيحي أو يهودي أو صابئي أو مانوي .

إنه مما لا شك فيه أن مدرسة واصل عاصرت حركة الترجمة التي بلغت أوجها في عهد المأمون ، وأن من المرجح أنه حين شرع أصحاب واصل بن عطاء في مطالعة كتب الفلسفة عرفوا المذاهب الفلسفية يونانية كانت أو غوثية أو مسيحية ، وقابلوا آراء بيلاجيوس ويوحنا النمشي وتيودور أبي قرة .

وإذا كان المحزنة قد تقابلوا بفكرة السند من أهل الحديث ، فلماذا نراهم أيضاً يضعون سنداً ملهمهم يصل بينهم وبين الرسول عليه الصلاة والسلام . ويعجب التاج السبكي في سلناجة إذ قرأ في كتاب معتزلي أن سند ملهمهم يعود إلى عبد الله بن مسعود . ولكنه لم يدرك أن المحزنة

اعتبرت نفسها أهل السنة والجماعة ، وأن سندهم ، إنما هو مستمد من القرآن والسنة الصحيحة ، وأن الله ذكر الاختزال في كتابه : « وأعتزلكم وما تلعون من دون الله » ، واهجرهم هجراً جميلاً . والحديث المشهور أيضاً الذي وضعوه « مستشرق أمي » على بضع وسبعين فرقة أبرها وأناقها الفتنة المحترقة ، وهو يقابل حديث أهل السنة والجماعة : « مستشرق أمي » على بضع وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة : أهل السنة والجماعة . بل إن سفيان الثوري ، تحت تأثير هذا الحديث الأول ، قال لأصحابه « تسموا بهذا الاسم لأنكم اختزلتم الظلمة » ، قالوا : سبقك بها عمرو بن عبيد وأصحابه فكان سفيان بعد ذلك يروى : واحدة « ناجية » فسفيان إذن كان يقر بصحة الحديث .

ويرى مؤرخ المجتلة ابن المرتضى : أن « إجماع المجتلة » هو الإجماع الحقيقي لأنهم عملوا بالمجمع عليه في الصدر الأول ورفضوا « المجلتات المتبدعة » وذلك حين اختزلوا كل الأقوال المجلتة « الهجرية » بل إنهم رفضوا اسم القدرية ، وذكروا بأنه أولى بأن يطلق على من يشتون القدر من أعدائهم لا عليهم هم ، وهم ينفونه ولا يؤمنون به ، فعلوا هذا لأنهم اعترفوا بالآخر : إن القدرية مجوس هذه الأمة ، فقررُوا أن هذا الآخر ينطبق على أعدائهم ولا ينطبق عليهم . وزيد بن علي يقول : « أبرأ من القدرية الذين حملوا ذنوبهم على الله ، ومن المرجئة الذين أطعوا فساق في حق الله »^(١) ، ويورد أيضاً الجرجاني عن أحد القدرية قوله : « إن من يقول بالقدر خير وشبهه أولى باسم القدرية منا »^(٢) ، ويقرر الكشي في كتابه الحام مقالات : الإسلامية - والمجتلة ، فيقول : إن لما ولدها إسناداً يتصل بالنبي صلى الله عليه وسلم ، ليس لأحد من فرق الأمة مثله - وليس يمكن خصومهم دفعهم عنه ، وهو أن خصومهم يقرون بأن مذهبهم يسند إلى وأصل بن عطاء ، وأن وأصلاً يسند إلى محمد بن علي بن أبي طالب وابنه أبي هاشم عبد الله بن محمد بن علي ، وأن محمداً أخذ عن أبيه علي وأن علياً أخذ عن رسول الله صلى الله عليه وسلم^(٣) . ويرى العالم المجتلي أبو إسحاق إبراهيم بن عياش « أن سند مذهبهم أصبح أسانيد أهل القبلة ، إذ يتصل إلى وأصل وعمرو بن عبيد . ويشرح هذا بأن الأمة الإسلامية سبع فرق : أولاها الخوارج ، وأن مذهبهم حدث في عهد علي بن أبي طالب ، قد ظهرت تخطئته لإمامه ومناظرته لم يقتل من بقي على هذا الاتحاد . وثانيها الرافضة ويرى ابن عياش أن مذهبهم حدث بعد مضي الصدر الأول . ولم يسمع عن أحد من الصحابة من يذكر أن النص في علي جلي متواتر ، ولم ينص أحد منهم أن الإمامة في اثني عشر . ويدهض ادعاء الشيعة بأن حماداً وأباً ذر الثفاري والمقداد بن الأسود كانوا سلف الشيعة ، إن هؤلاء الثلاثة لم يظهروا البراعة من الشيخين ، ولم يرد عن أحد منهم السب لهم ،

(١) ابن المرتضى : المنية . ص ٤ .

(٢) نفس المصدر : ص ٤ .

(٣) الكشي : مقالات الإسلاميين في فضل الاختزال وتطبيقات المجتلة ص ٦٨ .

إن عماراً كان عاملاً لعمر بن الخطاب على الكوفة ، وسلمان على المدائن . فالملعب متبوع ، ابتدعه عبد الله بن سيار لم يظهر قبله . وثالثتهما الحجرة ، وقد حدثت في دولة الأمويين « فهو حادث مستند إلى ما لا ترضى طريقته » ، ويرى ابن عياش أن الصحابة ردفته وقاومته ، فكيف ينسب إليهم ، ورابعها : الحشوية ، وهم لا سلف لهم ، إنهم يتمسكون بظواهر الأخبار ، ولا يحكمون العقل والنظر فيها . أما المجترلة فستندهم أوضح من الفلق ، إذ يتصل كما قال بواصل وعمر ، وقد أخذ واصل عن أبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية وأخذ أبو هاشم عن أبيه محمد ، ومحمد عن أبيه علي بن أبي طالب ، وعلي عن النبي صلى الله عليه وسلم « وما ينطق عن الهوى » . أما امتداده فيما بعد . فقد أخذ عثمان الطويل عن واصل وأخذ أبو الهذيل عن عثمان وأخذه الشحام عن أبي الهذيل ، وأخذه أبو هاشم الجبائي عن الشحام ، وأخذه علي الجبائي عن أبيه هاشم وأبو إسحاق بن عياش أخذه عن أبي علي الجبائي ، وأخذه أبو عبد الله البصري عن ابن عياش وأخذه القاضي عبد الجبار عن أبي عبد الله البصري^(١) . ولكن محمد بن زاهد الكوثري يرى أن واصلاً أخذ الاعتزال عن أبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية ، وأخذ عمرو بن عبيد وبشر ابن سعيد عنه ، وعنهما أخذ بشر بن المعتمر وأبو الهذيل ، وعلي الثاني تخرج أبو بكر عبد الرحمن ابن كيسان الأصم وإبراهيم النظام وهشام القوطي وعلي بن محمد الشحام ، ومن النظام أخذ الجاحظ وابن أبي داود ، ومن الأول انتشر الاعتزال ببغداد حيث أخذ منه أبو موسى بن صبيح وعنه جعفر بن حرب وجعفر بن مبشر وعنهما محمد بن عبد الله الإسكافي . ومن الشحام بن الجبائي . وعنه ابنه أبو هاشم ، وأخذ عن القوطي عباد بن سليمان ، فهؤلاء هم قادة الاعتزال في البصرة وبغداد^(٢) .

ومن الخطأ الكبير القول بأن المجترلة المتأخرين وبخاصة الزيدية منهم قد زوروا هذا السند أو وضعوه بحيث ينسب فيه واصل بن عطاء إلى أبي هاشم بن محمد بن الحنفية أى إلى رجل من الدوحة العلوية . إن كتب أهل السنة نفسها تعلن أن واصلاً تخرج علي أبي هاشم ، ولكن المشكلة الدقيقة : هل كان أبو هاشم يعبر عن آراء أبيه محمد بن الحنفية أو أنه كبر اجتهداً بخاصة ؟ إننا لا نستطيع أن نجزم بهذا ، حتى ندرس شخصية محمد بن الحنفية دراسة وافية ، فقد نسب إلى هذا الإمام العظيم الكثير من الأساطير ، ولقد قامت الكيسافية تدعى إمامته ورجحته كما سنبين هذا في بحثنا عن الشيعة في الجزء الثاني من هذا الكتاب . غير أن ما أود أن أوجه الانتظار إليه هو أن المجترلة تمسكوا « بالسند » ، وأنها لم تكن فقط « قضية عقول » كما ظن أعداؤهم ، وينبغي أن نذكر أنهم شغلوا بالحديث وإسناده ويا لفقته .

(١) ابن المرتضى : اللية والأمل . ص ٦٤٥ .

(٢) محمد بن زاهد الكوثري . مقسمة تبين .. ص ١١٠ ١٢٠ .

ولكن ما هو تصوير المعتزلة لأراء أهل سندهم من الصحابة ، اعتبر القاضي عبد الجبار الطبقة الأولى من المعتزلة : الخلفاء الأربعة ، علياً وأبا بكر وعمر وعثمان . ثم من الصحابة عبد الله ابن عمر وأبي ذر الغفاري وصحابة بن الصامت .

ومن العجب أن يجبر القاضي عبد الله بن عمر معتزلياً ، ونحن نعلم أن شيخ المعتزلة الثاني عمرو بن عبيد اعتبره حشويّاً ، ولكننا سنرى تحريج المعتزلة لموقف هؤلاء الصحابة ، وتفسير أقوالهم تفسيراً مقابلاً لتفسير أهل السنة والجماعة ، أو بمعنى أدق حاول كل من الفريقين - أهل الاعتزال وأهل الحديث في ذلك الوقت - أن يحتضن الصحابة ، وأن يصيغ أو يفسر أقوالهم طبقاً للمذهب ، أو بمعنى أدق كانت الحرب سجّالا على السلف : إذ كان قه أهل العراق قد انتهى إلى حل ، فهو قد أخذ عن أبي حنيفة عن حماد بن سلمة عن علقمة والأسود عن علي وابن مسعود ، وكذلك سند القراءات يتصل حتى ينتهي إلى علي وابن مسعود . وكذلك اللغة والتحو سندهما إلى علي .. فسند المعتزلة ينتهي أيضاً إلى علي ، وعلى أخذ كل هذا عن العاصم والمعصوم . ولذلك نرى المعتزلة يضعون على رأس السند أولاً علياً لا أبا بكر وعمر وعثمان .

وكان مركز الدائرة من السند هو : القضاء والقدر ، أى العدل وإنكار الجبر ، ويضع المعتزلة الرواية الآتية التى تنظم عليّاً في قمة السند . انصرف حل من صفين ، قدام أحد أتباعه وسأله : أخبرنا عن مسيرنا إلى الشام أكان بقضاء وقدر ، فقال علي عليه السلام : والذى فلق الحبة وبرأ النسمة ، ما هبطنا وأدبنا ولا علونا قلعة إلا بقضاء وقدر . فقال الرجل : عند الله أحسب عثاقاً ، ما لي من الأجر من شئ . فقال : بلى أيها الشيخ ، عظم الله لكم الأجر في مسيركم وأنتم سائررون ، وفي مقابلكم وأنتم متقلبون ، ولم تكونوا في شئ ممن حالانكم مكروهين ولا إليهما مضطرين . فقال الرجل وكيف ذلك القضاء والقدر ساقاتا ، وهنما المسير كان . فقال علي عليه السلام : لعلك تظن قضاء واجباً وقدرأ حتماً ، ولو كان ذلك لبطل الثواب والعقاب ، وسقط الوعد والوعد ، ولما كانت تأتي لائمة المذب ولا عملة الحسن ، ولا كان المحسن يشرب الإحسان أول من المسىء ، ولا المسىء يعقوبة الذنب أولى من الحسن . تلك مقالة الشيطان وحبلة الأوثان وخصماء الرحمن وشهود الزور وأهل العمام عن الصواب في الأمور ، وهم قدرية هذه الأمة ويحسوها . إن الله تعالى أمر بتحيراً ونهى تحليراً ، ولم يكلف مجيراً ، ولا يثبت الأنبياء شيئاً ، وذلك ظن الذين كفروا ، فويل للذين كفروا من النار ، فقال الرجل : وما ذلك القضاء والقدر اللذان ساقاتا ، قال : أمر الله بذلك وإرادته . ثم تلا : وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحساناً^(١) .

ونحن نرى أنه إذا كان هذا النص حقاً لعل ، فعل إذن كان معتزلياً قبل المعتزلة ، فقد وود فيه جميع المصطلحات المعتزلية التى ظهرت بعد عصر علي بيزن طويل ، أو بمعنى أدق يحاول المعتزلة هنا أن ينطقوا عليّاً بالمذهب المعتزلى كاملاً غير أنفى أرى من ناحية أن النص قد وضع

ببراعة فاحصة بحيث نرى فيه محاكاة ممتازة لأسلوب علي . وأرجح أن النص موضوع ، ومن العجب أن الذين حاربوا الوضع في الحديث يلجأون هم أنفسهم إلى الوضع ، ولكنهم أرادوا أن يحاربوا الروايات التي أوردتها أهل السنة والجماعة عن علي ، ينهى فيها عن بحث مسألة القدر أو يعيل فيها إلى رأى أهل السنة . . وقد أوردنا من قبل في هذا الكتاب رواية لأهل السنة والجماعة عن نقاش لعل بن أبي طالب مع أحد أتباعه في مسألة القضاء والقدر ذهب فيها إلى رأى أهل السنة والجماعة ، فكان لابد إذن للمعتزلة من وضع قصة عن نقاش أيضاً لعل بن أبي طالب مع أحد أتباعه ينكر فيها القدر الأزل ، والقضاء الواجب ، وسقوط الوعد والوعيد ويتكلم عن الأمر التخييري والنهي التحذيري ، وتكليف المحبر ، والقضاء والقدر بمعنى الإرادة .

وإذا كان المعتزلة - كما رأينا - لم يصادفهم التوفيق في وضع هذا النص فإن التوفيق يلازمهم حقاً حين يستندون على آثار أبي بكر وعمر وعثمان ، فإن أبا بكر سئل عن الكلاله وابن مسعود عن المرأة الموهضة في مهرها ، فقال : كل واحد منهما حين سئل : أقول فيها برأى فإن كان صواباً قرن الله ، وإن كان خطأ فني ومن الشيطان .

ونحن نرى هذه الآثار عن أبي بكر وابن مسعود متشرة في كتب أصول الفقه السني . ويرى المعتزلة « أنها تصريح بالعدل وإنكار الجبر »^(١) وكذلك تزيير عمر لمن ادعى أن سرقة بقضاء الله ، فقد أقام عليه الحد ثم أمر بضربه أسواطاً . لأنه حين أقر قال « قضى الله علي » ولا سئل في ذلك عمر قال : « القطع للسرقة » ، والجلد لا كذب على الله . وأما عثمان بن عفان فقد قال له من حاصره قبل قتله حين رموه « الله يرميك » فقال : كذبتم ، لو رماني ما أخطأني . هذه كلها آثار رأى فيها المعتزلة سنداً لآرائهم في نفي الجبر .

وكما أورد أهل السنة والجماعة رواية تثبت أن عبد الله بن عمر تبرا من القدرية ومن معبد الجهنى ، يأتي المعتزلة فيذكرون أن بعض الناس أتوا عبد الله بن عمر وقالوا له « إن أقواماً يزنون ويشربون الخمر ويسرقون ويقتلون النفس - ويقولون كان في علم الله فلم نجد بداً . فغضب ثم قال : سبحان الله العظيم ، وقد كان ذلك في علمه أنهم يفعلونها ، ولم يحملهم علم الله على فعلها » بل إن المعتزلة تنطق ابن عمر بأنه يقول « لبيد يعمل المعصية ثم يقر بذنبه على نفسه أحب إلى من عبد يصوم النهار ويقوم الليل ، ويقول إن الله تعالى يفعل الخطيئة فيه » . فابن عمر - الحشوي في نظر عمرو بن عبيد - معتزلي في نظر القاضي عبد الجبار .

وينتقل المعتزلة إلى التكلم عن شخصية ابن عباس ، وكان لابد لهم أيضاً أن يضعوه في سلسلة السند - فهو مفسر القرآن الأول ، وحبر الأمة . وقراء المجبرة بالشام يعلنون الجبر ،

ويعلمون التأيد والتعصيد من بني أمية ، لكن ابن عباس لا يسكت كما سكت غيره ، فيرسل إلى هؤلاء القراء : « أما بعد - أتأمرون الناس بالتقوى ، ويحكم ضد الحقون ، وتهنون الناس عن المعاصي وبكم ظهر العاصون ؟! يا أبناء سقف القتاتلين ، وأعداء الظالمين ، وخزان مساجد الفاسقين ، وعمار سقف الشياطين ، هل منكم إلا مقر على الله يحمل أجرامه عليه ، وينسبها علانية إليه ، وهل منكم إلا من السيف قلادته ، والزرور على الله شهادته !! أعلى هذا تواليم ، أم عليه تمالييم ؟! حظكم منه الأوفر ، ونصييكم منه الأكبر ، عديمتم إلى مولاة من لم يدع الله مالا إلا أخذته ولا مناراً إلا هدمه ، ولا مالا ليتيم إلا سرقة أو خيانة فأخرجتم لأخبت خلق الله أعظم حق الله ، وتخاذلتم عن أهل الحق حتى ذكوا وقلوا ، وأعنتم أهل الباطل حتى مزوا وكثروا ، فأنبيوا إلى الله ، وتوبوا تاب الله على من تاب وقبل من آتاب !! وقد نزل مجاهد هذا عن ابن عباس ، وقد اعتبروا مجاهدنا قدرياً . ومضى المعتزلة يذكرون عدداً آخر من الصحابة في ستمهم المعتزلي كائن وأبي بن كعب .

وأما الطبقة الثانية ، فيضع المعتزلة على رأسها أهل البيت : وأولم الحسن بن علي ، وقد اشتهر الحسن بن علي ببلاغته الرائعة . وقد أورد له المعتزلة الكتاب الآتي لأهل البصرة : « من لم يؤمن بالله وقضائه وقدره فقد كفر ، ومن حمل ذنوبه على ربه فقد فجر ، إن الله لا يطاع استكراهاً ، ولا يعصى لأغلبة ، لأنه المليك لا ملكهم والقادر على ما قدرهم عليه ، فإن عملوا بالطاعة لم يحل بينهم وبين ما فعلوا ، وإن عملوا بالمعصية فلو شاء حال بينهم وبين ما فعلوا ، فإذا لم يفعلوا فليس هو الذي أجبرهم على ذلك ، فلو أجبر الله الخلق على الطاعات لأسقط عنهم الثواب ، لو أجبرهم على المعاصي لأسقط عنهم العقاب ، ولو أهلهم لكان حجة في القدرة ، ولكن له فيهم المشيئة بالطاعات كانت له المنة عليهم . ويرى القاضي عبد الجبار أنه قد اشتهر عن الحسين أيضاً القول بالتوحيد والعدل .

ويضع القاضي عبد الجبار في نفس الطبقة على بن الحسن ومحمد بن الحنفية . ثم عدداً من كبار التابعين هم : سعيد بن المسيب قاضي المدينة المشهور ، وطاوس اليماني وأبو الأسود الدؤلي من أصحاب علي بن أبي طالب عليه السلام ، ثم من أصحاب عبدالله بن مسعود : علقمة والأسود وشرح^(١) .

ثم تأتي الطبقة الثالثة . وتنقسم قسمين :

أولاً : أهل البيت - ويدرج فيها القاضي عبد الجبار : أولاد الحسن بن علي جميعاً ، ثم ابني محمد بن الحنفية : أبا هاشم عبدالله بن الحنفية وكذلك أخاه الحسن بن محمد . وقد أدرك أن هناك اختلافاً بين الأخوين ، فيقول إن الحسن « أستاذ غيلان ، ويميل إلى الإرجاء ،

ولها قالت به الغيلانية من المحترلة « وفي نص آخر يقول : « ولم تكن مخالفته لأبيه وأخيه إلا في شيء من الإرجاء . وروى أن الحسن كان يقول إذا رأى غيلان في الموسم : أترون هذا ؟ هو خجة الله على أهل الشام ولكن الفتى مقتول . وكان غيلان وحيد دهره في العلم والدعاء إلى الله وتوجيهه وعمله » (١) .

ثم يضع القاضي عبد الجبار محمد بن علي بن عبد الله بن عباس - أبا الخلفاء العباسيين - في السند ويذكر أن أباه أرسله إلى أبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية للتعلم في مكتبه . وعله براعة نادرة من المحترلة أن يضعوا أبا الخلفاء العباسيين . ثم زيد بن علي وأولاده ونحن نعلم أن المأمون والمعتصم والواثق كانوا سند المحترلة رسمياً فيما بعد ، كما أن الزيدية اعتنقت كثيراً من أصول المحترلة .

والقسم الثاني علماء التابعين من هذه الطبقة : ويضع المحترلة فيها ابن سيرين ثم سيد التابعين الحسن البصري . وحاول المحترلة جاهدين - كما قلت من قبل - أن يضعوا الحسن في قمة المذهب المحترلي : روي عنه الروايات الكثيرة وذكروا له رسائله المتعددة وكلها في التوحيد والعدل « فلما دبر بن أبي هند يقول « سمعت الحسن يقول : كل شيء بقضاء الله وقدره إلا المعاصي ويوردون رسالته التي أرسلها إلى عبد الملك بن مروان في القدر ، وهي التي ينسبها أهل السنة لواصل بن عطاء . ثم يطلقون على لسانه حديثاً عن الرسول : أن رجلاً من أهل فارس جاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم وقال : رأيتهم ينكحون أمهاتهم وأخواتهم ويناتهن . فإذا قيل لم لم تقولون هذا قالوا : قضاء الله وقدره . فقال صلى الله عليه وسلم : أما أنه سيكون في أمي من يقولون مثل ذلك : قال : أولئك عجيبون أمي . بل إن الرسول صلى الله عليه وسلم يفسر « سبحانه الله » بأنه تزيهه عن كل شيء وأنه كان يقول في الصلاة « والشر ليس إليك » (٢) .

ثم تأتي الطبقة الرابعة : وهي الطبقة الرسمية التي أعلنت إيمانها بالأفكار القدرية من ناحية وبالأفكار المحترلية من الناحية الثانية - غيلان بن مسلم في دمشق وواصل بن عطاء في المدينة ثم في البصرة .

هذه هي أصول السند المحترلي . . حاول المحترلة بكل الوسائل أن يضعوا فيه كبار الصحابة أولاً ، مع اعتناء كامل بصيغ العترة النبوية وعلى رأسها علي بن أبي طالب بالصيغة المحترلية ، ولم يكن علي بن أبي طالب قديراً على الإطلاق ، بل كان سلف أهل السنة والجماعة الكبير كما كان إخوته من صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم . كما أن عبد الله بن عمر لم يكن قديراً على الإطلاق ، بل هو رجل أهل السنة الذي تابعها عن صدق ويقين .

(١) ابن المرتضى : للنية : ص ١١ ، ١٥ .

(٢) نفس المصدر : ٨ ، ١٠ .

ونحن نلاحظ مسألة هامة ، وهي أن المعتزلة قد تأسست أصلها الأول - مسألة مركب الكبيرة - واعتزاله الكافر والمؤمن - وأصلها الثاني وهو اعتزال النزاع السياسي بين علي وأعدائه . ولما نراه يضررون صفحا عن اعتبار عبد الله بن عمر معتزلا من هذه الناحية ، وإنما حاولوا فقط أن ينسبوا إليه القول بنى القدر^(١) .

ونلاحظ أيضاً العامل السياسي في هذا السند ، وهو وضع أبي الخلفاء العباسيين في رجال السند ، وبه ضمن المعتزلة - إلى حد ما - عطف الخلفاء العباسيين الأوائل ، ثم إلى أكبر حد عطف خليفتيهم منهم ذاق أهل السنة الويلات الكبيرة منهما . ونرى نفس هذا العامل السياسي في وضع زيد بن علي في السند . وقد جلب المعتزلة حقاً الزيد إلى مذهبهم .

ولكن ، هناك أمر هام يسترعى النظر في السند ، وهو غلو من شيخ المذهب الشيعي الاثني عشرى الحقيقى جعفر الصادق ، إن الشيعة الإمامية الاثني عشرية قد احتضنت المذهب المعتزلى فيما بعد ، بل حاربت أهل السنة به ، إننا نعلم أنه حين ظفر مذهب أهل السنة والجماعة على يد إمام الهدى أبى الحسن الأشعري بالمعتزلة وقوض حصونها العقلية ، كما أنزل ضرباته الكبرى على المذهب الشيعي إمامياً أو إسماعيلياً على يد أبى الحسن الأشعري أولاً وأبى بكر الباقلاني وإمام الحرمين والزمزالي وفخر الدين الرازي ثانياً ، هربت المعتزلة إلى رحاب المذهب الاثني عشرى وتحدت به . ولكن هنا ، وفي هذا السند المشهور الذى وضعه قاضى المعتزلة الكبير ، لا نرى ذكراً لاسم جعفر الصادق إمام المذهب الكبير الذى سميت الاثنا عشرية به حتى عصورنا الحاضرة ، فأطلق عليها اسم الجعفرية . والمسألة واضحة تمام الوضوح أمام النقد التزبه إن جعفر الصادق لم يكن قد رُفياً ، بل هو إمام أهل السنة والجماعة ؛ ، ولحدث الذى تابع القرآن والسنة في تفسيرهما الصحيح ، وكل ما ذكر من آرائه إنما هو سلف لأهل السنة والجماعة ، والشيعة الإمامية أما الشيعة الاثني عشرية التى اتخذت العدل والتوحيد وعقائدها الرئيسية فإنها تخرج عن آراء الإمام العظيم الذى لم يخالف عقيدة السنة والجماعة .

وأخيراً : نرى السند قد كتب بلباقة ، وأخذ فيه جانب من جوانب الناس وأغفلت جوانب . . كان المعتزلة بلا شك رواد بحث عقل ونظر ممتاز في القرآن والسنة ، وبدوا النظر العقلى فانتجوا تفكيراً إسلامياً ، ولكن من وجهة نظر واحدة . ثم تناولوا في قضية العقل غلوً كاملاً ، فتكبروا الحقيقة ، واتخذوا كل وسيلة ممكنة لتدعيم آرائهم ونشر معتقداتهم ، وكان هذا السند إحدى وسائلهم الكبرى . وستقبل الآن إلى توضيح آرائهم العامة ، وهى التى أطلق عليها اسم : « الأصول الخمسة » .

الفصل الخامس

الأصول العامة الفلسفية للمعتزلة الأصول الخمسة

رأينا كيف وضع واصل بن عطاء أصول الملعب المعتزلى ، وكيف سار تلاميذه على أثره . ولكن يبدو أن المسائل كانت متداخلة متشابكة : فالجهمية تشارك المعتزلة بعض آرائها ، والمعتزلة تشارك القدرية آراءها ، والمعتزلة تقترب من الخوارج ، والزيدية تختص كثيراً من آراء المعتزلة ، وبعض المرجئة يترددون بين الإرجاء والاعتزال ، فينسب إلى المعتزلة من ليس منهم ، فأحمد بن حنبل يعتبر المعتزلة جهمية ، ويناقش المعتزلة واسماً لها باسم الجهمية ، وكذلك فعل البخارى فى صحيحه ، وابن الراوندى يعتبر جهماً وضراً وحضواً للفرد وحسيناً النجار وسفيان وبرغوثاً معتزلاً^(١) . كل هذا جعل الخياط المفكر المعتزلى وصاحب كتاب الانتصار يقول : « لسنا ندفع أن يكون بشر كثير يوافقونا فى العبد ويقولون بالنشيه ، وبشر كثير يوافقونا فى التوحيد ويقولون بالجبر ، وبشر كثير يوافقونا فى التوحيد والعبد ويخالفونا فى الوعد والأسماء والأحكام ، وليس يستحق أحد منهم اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة : التوحيد والعبد والوعد والوحيد والمتزلة بين المتزتين والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر »^(٢) . وقد سمى المعتزلة بهذه الأصول ، فيقال لهم أهل العبد والتوحيد ، والموحدة ، والعبديون ، والموحدون ، وأهل الوعد الوحيد ، والوعدية ، والمتزلة والمعتزلة — أى اعتزال الفاسق المؤمن والكاثر فهو فى منزلة بين المتزتين ، أما عن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فقد قيل لهم أيضاً أهل الحق .

ولكن متى ظهر مصطلح « الأصول الخمسة » كصطلح ؟ إننا لا نجد فى تراث واصل ابن عطاء ولا فى تراث صديقه عمرو بن عبيد ذكراً له . حقاً إنهم خاضوا فى بعض هذه الأصول ، ولكن لم يعرف مصطلح الأصول الخمسة لديهما ، ويبدو أنه من وضع تلاميذ واصل . يقرر المثلثى وهو يؤرخ لظهور المعتزلة : « وبالبصرة أول ظهور الاعتزال ، لأن

(١) الخياط : الانتصار ص ١٢٦ ، ١٣٣ ، ١٤٤ .

(٢) نفس المصدر : ص ١٣٤ .

أبا حليفة واصل بن عطاء جاء به من المدينة . ويقال : مجتزئة بفتاد أخذوا الاعتزال من مجتزئة البصرة . . أولم بشر بن المحمر ، خرج إلى البصرة فلقى بشرين سعيد وأبا عثمان الزعفراني فأخذ عنهما الاعتزال ، وهما صاحبوا واصل بن عطاء ، فحمل الاعتزال والأصول الخمسة إلى بفتاد ، ومن هذا النص يتضح أن مصطلح الأصول الخمسة أتخله بشر بن المحمر (المتوفى حوالي ٢١٠ هـ - ٢٢٦ هـ) عن صاحبها واصل بن عطاء وهما بشر بن سعيد وأبو عثمان الزعفراني . فالمصطلح إذن ظهر في مدرسة واصل بن عطاء ، وأصبح المثل الذي يصبح به الإنسان مجتزئاً ، ثم وضع المصطلح تماماً عند أبي الهليل العلاف فكتب في الأصول الخمسة بعض فصول كتبه ، ويذكر أنه نص رسالة إلى العامة ما سبقه إليها أحد في حسن الكلام ونظامه ، يذكر فيها العدل والتوحيد والوحد^(١) . بل إن أبا المعين النسفي صاحب بحر الكلام (توفي عام ٨٠٥) يذكر أن « أبا الهليل العلاف صنف كتاباً للمجترزة وبين لهم منهجهم وجمع علومهم ، وحكى ذلك الأصول الخمسة ، وكلما رأوا رجلاً قالوا له خفية هل قرأت الأصول الخمسة ؟ فإن قال نعم ، عرفوا أنه على منهجهم »^(٢) . وهذا النص التادري بين لنا أن هناك كتاباً خاصاً لأبي الهليل العلاف يسمى « الأصول الخمسة » ، وهي رواية تفرد بها النسفي ، وسنبحت هنا في قائمة الكتب التي سنوردها للعلاف فيما بعد ، ولكنه أمدنا بحقيقة جديدة ، وهي أن المذهب المجتزئي أصبح مذهباً سياسياً سريعاً في عهد الرشيد ، ويبدو أن الرشيد تبع المجترزة كما تتبع المهدي من قبل الزنادقة ، فاستمرت المجترزة . وكانت الأصول الخمسة - سواء كانت كتاباً لأبي الهليل العلاف أم جزءاً من كتاب - هي أداة المذهب ، يعرفون بها المجترزي من غيره وقد ترك لنا أبو القاسم الرمي كتاباً في الأصول الخمسة وكتب أيضاً جعفر بن حرب المفكر المجترزي المشهور (توفي عام ٢٢٦ هـ - ٨٥١ م) كتاباً أسماء الأصول الخمسة^(٣) ثم فعل نفس الشيء فيما بعد القاضي عبد الجبار ، فكتب شرح الأصول الخمسة^(٤) .

أما عن هذه الأصول ومكانتها عند المجترزة ، فيرى الملطي أن المجترزة عشرون فرقة ، ولكنها اجتمعت على أصول معينة لا يفارقونها ، وعليها يتولون وبها يبادون . . وهنا يطعننا الملطي سبب آخر لوضع الأصول الخمسة : وهو أنهم اختلفوا اختلافًا شديداً فيما بينهم ، فكان لا بد لهم أن يضعوا ما يميزهم عن غيرهم من الفرق أصلاً أو أصولاً يتفقون عليها ، أما هذه الأصول الخمسة فهي العدل والتوحيد والوحد والمترزة بين المترزين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر^(٥) ، ويقرر الملطي أن المجترزة وضعوا في الأصول الخمسة الكتب الكثيرة على من

(١) الملطي : الرد ص ٤٣ .

(٢) النسفي : بحر الكلام - ص ١٤ وما بعدها (المخطوط رقم ١٤٤ عقائد تيمورية) .

(٣) ابن المرتضى : للنسفي ص ٤١ .

(٤) ابن المرتضى : للنسفي ص ٦٨ .

(٥) الملطي : الرد ص ٤٥ - ٤٦ .

خالفهم ويترأون من خالفهم فيها ولو كانوا من آباءهم أو إخوانهم أو عشيرتهم . وأن هذه الأصول الخمسة ملجؤهم وأصل منبهم مع اختلافهم في الفروع ، وهم يتأولون عليها ، ويرون بها الفروع ، ويتفق في هذا معتزلة بغداد ومعتزلة البصرة^(١) .

ويرى المسعودي نفس الشيء وهو أن الأصول الخمسة عند المعتزلة هي التوحيد والعدل والوعد والوعد والأسماء والأحكام ، وهي القول بالمعزلة بين المتزتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، ويقرر أن المعتزلة اجتمعت على هذا ، ومن اعترضها كان معتزلياً ، فإن اعتقد الأكبر أو الأقل لم يستحق اسم الاعتزال ، ثم اختلفوا في الفروع^(٢) ، ولكن المسعودي يأتي برأى جديد عن تاريخ ظهور المصطلح : إنه يرى أنه ظهر في عهد يزيد الناقص ، فقد ذكر عنه أنه كان يذهب إلى قول المعتزلة ، وما يذهبون إليه في الأصول الخمسة ، وقد ظهر في زمن واصل بن عطاء وعمر بن عبيد^(٣) ، وهذا ما استعمله تماماً .

ويأتي أخيراً إمام السنة ومؤرخ المعتزلة ، أبو الحسن الأشعري فيذكر أصول المعتزلة الخمسة أيضاً ، ولكنه - وهو المعتزلي القديم - يرى أن المعتزلة اختلفوا فيها^(٤) ، ويقصد بالاختلاف هنا اختلافهم في الأصول . والسؤال الهام : هل ظهرت هذه الأصول الخمسة دفعة واحدة ، أو بمعنى أدق : هل ظهرت هذه الأصول في الصورة التي وصلتنا على يد الحياض والأشعري والمسعودي والقاضي عبد الجبار .

إن من المؤكد أن هذه الأصول مرت في تطورات فكرية في المدرسة المعتزلية . لقد خاض المعتزلة الأولون - واصل بن عطاء وعمر بن عبيد وأقرانهما - بعض النطاقات الميتافيزيقية والفيزيقية والإنسانية . وتركوا آراء وأفكاراً في كل نطاق من هذه النطاقات ، ولكن لم يسموا هذا باسم التوحيد ولا ذلك باسم العدل أو الوعد والوعد .

كان واصل بن عطاء وعمر بن عبيد وتلاميذهما يبلون بعلوم في كل ما قابل المسلمون من أفكار وأحداث ، هذه هي مادة الأصول الخمسة الأولى . ولكن لم يكن كل هذا في الصورة النسقية الأخيرة التي وصلتنا

ونلاحظ أيضاً أنه لم يكن هناك أصل أولى من أصل^٥ أو أصل أقل من أصل . ولذلك من الخطأ أن نقول : إنهم عانوا - أول ما عانوا - أصل التوحيد ، ثم أعقبه العدل ، فالوعد والوعد . . . إلخ أن هذا إنما كان التنظيم النهائي المتأخر للأصول الخمسة .

(١) المللي : الرد ص ٤٢ .

(٢) المسعودي : مروج الذهب ج ٣ ص ١٥٤ .

(٣) قصص المصنف ج ٣ ص ١٥٢ .

(٤) أبو الحسن الأشعري . مقالات الإسلاميين ج ١ ص ٢٧٨ .

إن أول ما بحثه واصل بن عطاء ، هو أصل المتزلة بين المتزتين . والمتزلة بين المتزتين « ركنية الفكر الواصل » ، وقد تفرع عنها مسألة تجليد « الإيمان » وما يحصل بالإيمان من إرجاء ، وإنكار المتزلة له . وهذا أدى إلى بحث مشكلة الوعد والوعد ، ومن . . المتزلة بين المتزتين ، انتقل إلى فكرة أخرى كانت تقابل المجتمع الإسلامي : وهي النزاع السياسي بين علي وأعدائه ، ثم خاض « مسألة القدس » وكانت شغل المسلمين أيضاً لانتصلا بنظرية الجبر الإلهي التي أذاعها بنو أمية لتبرير حكمهم ، لم تكن الأصول الخمسة في مصطلحها ونسقتها التي وصلنا هي شغل واصل بن عطاء أو من عمله أو من عمل تلاميذه ، ولا اعتقد أن أصول الخلاف الخمسة هي ما لدينا من أصول ، كما صورها المسعودي في مروج الذهب أو لحيات في الاعتبار أو الأشعري في مقالات الإسلاميين .

ولذلك اختلفت أقطار الباحثين القدامى في حقيقة هذه الأصول وأسمائها ، فالإمام أبو القاسم الرسي (المولود ١٦٩ ، والمتوفى عام ٢٤٦هـ) يتكلم في رسالة صغيرة له عن الأصول الخمسة ، أو خمسة الأصول ، كما يسميها . ويعملدها تجليداً يخالف تماماً عن الأصول الخمسة التي وصلتنا في صورتها الأخيرة . وأولى هذه الأصول عنده « أن الله سبحانه ، واحد ليس كمثل شيء ، وهو خالق كل شيء يدرك الأبصار ولا تدركه الأبصار ، وهو اللطيف الخبير » ولعل هذا الأصل هو ما تطور بعد ذلك تحت اسم التوحيد .

والثاني : أن الله سبحانه ، عدل غير جائر ، لا يكلف نفساً إلا وسعها ، ولا يعذبها إلا بذنبها ، لم يمنع أحداً من طاعته ، بل أمره بها ، ولم يدخل أحداً في مصيبته ، بل نهاه عنها . . ومن الواضح أن هذا الأصل هو مصلح أصل العدل .

والثالث : أن الله سبحانه ، صادق الوعد والوعد ، يعزى بمقال ذرة خيراً ، ويعزى بمقال ذرة شراً ، من صيره إلى العذاب فهو فيه أبداً خالداً غلداً كمثل من صيره إلى الثواب الذي لا ينقذ . . وقد تطور هذا الأصل وصيغ في أصل الوعد والوعد والأصل الرابع عند الرسي هو « أن القرآن المجيد فصل محكم صراط مستقيم لا خلاف فيه ولا اختلاف ، وأن ستة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ما كان لما ذكر في القرآن ومعنى » وهذا الأصل لا نجد في الأصول الخمسة المعهودة .

والأصل الخامس عند الرسي : هو أن التقابل بالأموال والتجارات والمكاسب في وقت ما تعطل فيه الأحكام ويتعبد ما جعل الله للأموال والأيتام والمكافئ والزنى وسائر الفضائح ليس من الحل ، والإطلاق كمثل في وقت ولادة العدل والإمساك والقاتلين بحدود الرحمن ،^(١) وليس لهذا الأصل أيضاً مثيل في الأصول الخمسة المعهودة .

ومن الملاحظ أن أبا القاسم الرضى كان معاصراً لأبي الهذيل العلاف . فهل كانت هذه أيضاً أصول العلاف الخمسة .

أما ابن حزم (المتوفى عام ٤٥٦ هـ) فيذكر لنا أن الأصول الخمسة هي القول بخلق القرآن ، ونفي الرؤية السعيدة ونفي القدر والقول بالمتزلة بين المتزتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ،^(١) وهذا نقل آخر عن أصول المعتزلة — يختلف عما وصل إلينا عن طريق الخياط والأشعري والمعدى والقاضى عبد الجبار .

بل إن أبا القاسم البليخي (الكوفي : المتوفى عام ٣١٩ هـ) — وهو تلميذ الخياط لا يذكر مصطلح الأصول الخمسة — وهو يعرض للذكر المعتزلة . إنه يتكلم فقط عن إجماعهم ، ويعرض لنا ما أجمعوا عليه من التوحيد والعدل والوعد والوعيد والمتزلة بين المتزتين والنهي عن المنكر . إنه يشرح إجماع المعتزلة ويعرض لعناصر هذا الإجماع ، كل عنصر على حدة ، ثم ينتهي إلى القول بأن هذا القول بالتوحيد ، هذا هو القول بالعدل ، وهذا هو القول بالمتزلة بين المتزتين^(٢) ... إلخ ، أجمع المعتزلة إذن على مسائل ، وانتهى إجماعهم إلى هذه العناصر أو هذه الأصول التي عرفت باسم الأصول الخمسة . فالأصول الخمسة إذن مرت في مراحل تطورية ، ولا تأخذ نسقها المنطقي ، واعتبارها ملتبساً متكاملاً إلا في عصر متأخر .

ونلاحظ ثانية أن هذه العناصر أو هذه الأصول الخمسة إنما أثبتت في أول الأمر كمسائل دينية وسياسية واجهها أوائل المعتزلة . أو بمعنى أكثر تحديداً — واصل بن عطاء ومدرسته بنظرات عقلية نقدية . حاولوا تضييقها عقلياً ، ولكن مع محافظة على روح النص وسياقه ، سواء أكان النص قرآناً أو سنة . ولكن حينما ظهر فلاسفة المعتزلة على وجههم الحقيقي — العلاف ومدرسته — نشأ الموقف العقل البحت .

كما حينئذ أمام فلاسفة تخلصوا من نطاق النص واتخذوا موقفاً عقلياً بحتاً . وبهذا الموقف العقلي واجهوا النص ، كما واجهوا الفلسفة اليونانية . وبهذا الموقف العقلي وفيه وضعوا الأصل الفلسفي سواء خالف التصور الديني أو وافقها ، سواء خالف الفلسفة اليونانية أو وافقها .

وإذا نظرنا إلى هذه الأصول الخمسة ، كما وصلتنا في نسقها الفلسفي ، رأينا بسهولة ، أن وراء كل أصل أصلاً فلسفياً عقلياً ، ونوضح هذا حين نبحث الأصول الخمسة ، كل أصل على حدة .

(١) ابن حزم : الفصل ٢ ص ٨٩ .

(٢) الكوفي : طبقات المعتزلة ص ٦٣ ، ٦٤ .

ولم يكن المحترق يأبه بأن تكون النصوص الدينية متوافقة مع أصوله الفلسفية أو غير متوافقة . إن ما كان يرى إليه هو تدعيم الأصل العقلي الذي وصل إليه . وفي خلال العقل ، كان فهمه للكتاب . لقد أعلن المحترق بدون مواربة ، أن دلالة العقل هي الأولى . وكانت مادته هي : نصوص الفلسفة اليونانية والنصوص الدينية الإسلامية . وقد اتخذ المحترق بجهالة الاثنان موقف القيليسوف البحث لم يكن — كفلاسفة الإسلام المشائين مقلدة اليونان ، ولم يكن كأهل الحديث — عبدة النصوص الواقفين معها . بل استخدم العقل في المادتين ، فوصل إلى ملهبط عقلي .

لست أتكلم هنا عن مدى تقبل العالم الإسلامي لنظريات المحترقة أو عدم تقبلها . إن كل ما يمكنني أن أقوله الآن : إنهم كانوا بحاجة من حاجات المجتمع الإسلامي حينئذ .

نجحت المحترقة — فلسفة — في تاريخ الفلسفة العام ولكنها كانت ثروة حيوية ولازمة للمجتمع الإسلامي ، سادت حيناً ، ثم انحضت ، لتظهر مرة ثانية في النسق الغنوصي الشيعي على اختلاف فرق هذا النسق ، وعاشت الفلسفة الإسلامية الأصيلة لدى الأشعرى . وكانت الأشعرية وحدها نتاج المجتمع الإسلامي . آمنت بالنص أولاً ، ثم حاولت تفسيره عقلياً ثانياً ، فهلمت من ناحية الفلسفة اليونانية وأتباعها في العالم الإسلامي باسم أصالة المجتمع الإسلامي ، وأزلت ضرباتها بالمحترقة من ناحية أخرى ، فازوت المحترقة — وقد لفظها المجتمع من بيناه من داخله . وعاشت الأشعرية حتى يومنا هذا .

وينبغي قبل أن نقدم لوضع الأصول الخمسة للمحترقة في صورتها الفلسفية أن نبين معنى الأصول والفروع .

إن الأصول عند المتكلمين « هي معرفة الله تعالى بوحدياته وصفاته ، ومعرفة الرسل بآياتهم وبياناتهم . وبالجملة كل مسألة يتعين الحق فيها بين المتخاصمين ، فهي من الأصول » أي أن كل مسألة يكون الحق فيها واحداً فهي من الأصول . والدين ينقسم إلى معرفة وطاعة ، والمعرفة أصل والطاعة فرع ، فن تكلم في المعرفة والتوحيد فهو أصول ، ومن تكلم في الطاعة وهي الشريعة كان فروعياً — والأصول موضوع علم الكلام ، والفروع موضوع علم الفقه ، ويضع الشهرستاني تمييزاً آخر دقيقاً بين الأصول والفروع فيقول : « كل ما هو معقول ويتوصل إليه بالنظر والاستدلال فهو من الأصول ، وكل ما هو مظنون ويتوصل إليه بالقياس والاجتهاد فهو من الفروع »^(١) والإشكال الذي أماننا الآن ، هو أن المسلمين فلا اختلطوا في الأصول : في التوحيد والعدل والوعد والوعيد وحقيقة الإيمان وفي حقيقة الإسلام . وأخذ البعض بكفر

البعض الآخر : ويرى الشهرستاني أن التقابل بين الفرق بالتضاد ، قد تحقق بين المعتزلة وغيرهم من الجبرية والصفائية ، وكذلك القدرية والجبرية ، والمرجئة والوعيدية ، والشيعية والخوارج .. يقول « وهذا التضاد بين كل فريق وفريق كان حاصلًا في كل زمان ، ولكل فرقة مقالة على حياها ، وكتب صنفوها ، ودولة عارضهم ، وصولة طأؤتهم »^(١) ، ويزى من هذا أن المعتزلة اختلفت مع غيرها من الفرق في الأصول ، ولكن يبدو أن المعتزلة اختلفت بعضها مع بعض في ماهية هذه الأصول . ويذكر ابن حزم أن من فرق المعتزلة من عقرب من أهل السنة والجماعة ، ومنهم من تبعد^(٢) ، وإن تدخل نحن في هذا الفصل في اختلافات المعتزلة في أصولهم الخمسة ، بل سنحاول أن نحلى فكرة موجزة عنها ، مبينين الدوافع التي أدت إلى ظهور هذا الأصل أوذاك .

الأصل الأول : التوحيد

الميتافيزيقا المعتزلية – والميتافيزيقا المعتزلية

ذكرنا من قبل « مقال بن سلبان » وكيف قام في تفسيره بإثبات الصفات وكيف قبل الحشوا الكبير من الإسرائيليات في تفسيره ، وكيف نشر حديث « المقام المحمود » وما يؤدي هذا كله إلى الأخذ بفكرة الرؤية مجسمة وتمثلة تمثلا حسيًا ماديًا . ثم أعلن الشيعة الأوائل – غلاة ومعتدلة – نظرية التجسيم ودعمها فلسفيًا – تحت تأثير روافي – هشام بن الحكم . ويجانب هذا كله ، كانت المسيحية تجسم الله في المخلوق ، واليهودية التي اشتهر التجسيم عنها أولاً كتابها المقدس « العهد القديم » ، ثم المذاهب الغنوصية تنادى بالتجسيم في أقرى صورة . وكان من الشائع جدًّا في ذلك العصر . « تشبيه الله بصفات الممثلين »^(٣) ، « وأن الله جسمًا ولحمًا ودماً وله جوارح وأعضاء من يد وقدم ورأس ولسان وعينين وأذنين . ومع ذلك فهو جسم لا كالأجسام ولم لا كاللحم ودم لا كاللحماء وكذلك سائر الصفات » ثم أثبتوا لله الاستواء والوجه واليدين والجنب والخصى والإتيان والفرقة^(٤) . وكانت هذه الأفكار الغلاظ تصدر من الحوشية ومن المصورة ومن المثلة أو الممثلين أو المجسمة ، سواء من أهل الحديث أو الشيعة .

ولجبه للمعتزلة – وهم من خواص أهل العلم والنظر – واجهوا هذا الأمر الخطير يستشري في عقائد المسلمين فلبجأوا إلى دلالة العقول وإلى القرآن وإلى السنة الصحيحة يتأملونها ثم وضعوا فكرتهم عن الله . أما هذه الفكرة فهي : إن الله واحد في ذاته ، حين واحدة^(٥) ، شيء لا كالأشياء ليس بجسم ولا شبح ولا صورة ، ولا لحم ولا دم وهذا ينزعه المعتزلة عن كل

(١) نفس المصدر : ج ١ ص ٥٧ . (٢) ابن حزم : الفصل ، ج ٢ ص ١١٢ .

(٣) الشهرستاني : الملل ، ج ١ ص ١٢٤ . (٤) نفس المصدر : ج ١ ص ١٤٨ ، ١٤٩ .

(٥) الكشي مقالات ص ٦٣ .

الإسرائيليات التي نشرها مجسمه خراسان وعلى رأسهم مقاتل بن سليمان ، فانه ليس كائنًا ماديًا ولا جسمًا حيوانيًا ، وانه ليس جزءًا ولا جوهرًا ولا عرضًا ولا عنصرًا ولا بدنى حرارة ولا برودة ولا رطوبة ولا يوصى ولا طويل ولا عرض ولا عمق ولا اجتماع ولا افتراق ، ولا يتحرك ولا يسكن ولا يتبعض وليس بدنى أبعاد وأجزاء وجوارح وأعضاء . ومن الواضح أن المصطلح الفلسفي بدأ يدخل في تراث المسلمين ، ووجد من أطلق على الله لفظ « الجوهر » والجزء والمنصر ولم يقبل المعتزلة هذا ! بل تزعم عن الجوهر بأى معنى كان ، كما قرروا أيضًا أنه لا تلحقه الأعراض ، والنص ينكر أيضًا بالسكون والحركة ! وبالتالي ينكر حديث التروك .

ويذهب المعتزلة إلى أن الله ليس بدنى جهات ولا بدنى عيّن وشمال وأمام وخلف وفوق وتحت . ومنا إنكار للجهة والقوية والعرشية ولغيرها من أحاديث فسرها المجسمة والمشبّهة ، وأنه لا يحيط به مكان ولا يجري عليه زمان وأنه لا يحصره المكان ولا تحويه الأخطار بل هو الذى لم يزل ولا له زمان ولا مكان ولا نهاية ولا حد^(١) ولا تجوز عليه المماسه ولا العزلة والحلول في الأماكن ، فانه إذن قديم سرملى ، لا يماس العرش ولا غير العرش ، ولا يستقر عليه ولا على غيره ، ولا محل له في كونه أو في شخص ، إنه متره عن كل صفات المخلّفين فلا يوصف بأنه متناه ، ولا يوصف بمساحة ولا ذهاب في الجهات وليس بمحدد . ثم يتره عن الشريك فهو « ولا والد ولا مولود : وتقلس عن ملامسة النساء وعن اتخاذ الصاحبة والأنياء » .

ويقرر المعتزلة أن فكرة الحجب والأستار التي تقول بها المشبهه خطأ : « لا تحيط به الأقدار ولا تحجب الأستار » أما كيف نعرفه . . ؟ « إن شيئًا من الحواس لا تتركه^(٢) ولا يقاس بالناس ولا يشبه الخلق بوجه ما من الوجه » ، « لا تراه العين » ، ولا تتركه الأبصار ولا تحيط به الأوهام ولا يسمع بالإنسجام . ثم ينكر المعتزلة قول اليهود إنه مرض فاعته الملائكة : « لا يشبه الخلق بوجه من الوجه » ، ولا تجرى عليه الآفات ولا تحل به المعاهات وينتهى المعتزلة إلى القول « بأن ما خطر بالبال وتصور بالوهم فغير مشبه له » .

إذن كيف يتصور المعتزلة الذات الإلهية ؟ يذهب المعتزلة أن الله قديم أول ، بل إن القديم أخص وصف للذاته ، لم يزل أولا سابقاً مقدماً للحلثات ، موجوداً قبل الخلقوات ، ولم يزل عالماً قادراً حياً ، ولا يزال كذلك ، عالم قادر حتى لا كالعالم القادرين الأحياء ، شيء لا كالأشياء وإنه القديم وعده ولا قديم غيره ولا إله سواه ، ولا شريك في ملكه ولا وزير له في سلطانه ، لا يجوز عليه اجتراح المنافع ولا تلحقه المضار ، إنه الخلاق للأشياء ، إنه القديم وما سواه محط ،^(٣)

(٢) الكبي : مقالات من ٦٣ .

(١) السموى : مروج الذهب ج ٣ ص ٣٥١ .

(٣) السموى : مروج الذهب ج ٣ ص ٣٥١ .

وهنا تأتي مشكلة الخلق : لماذا أوجد الخلق ، إنه فعله لا لذة ولا لسرور لا يجوز عليه اجترار المنافع ولا تلحقه المضار ولا يتاله السرور واللذات ، ولا يصل إليه الأذى والآلام ، ولا غاية لله ، لأن الغاية تنتهي وليس بنى غاية فينتهي ، أما كيف أنشأ الخلق فقد أنشأه على ما أنشأ ، وخلقه على ما خلق . . وهنا تقابل المحزلة الفكرة الأفلاطونية أنه أنشأ الخلق على مثال سابق ، فيقولون : لم يخلق الخلق على مثال سابق ، وليس خلق شيء بأهون عليه من خلق شيء آخر أو بأصعب منه ^(١) .

أما القاضي عبد الجبار فيفسر لنا اصطلاح المحزلة في التوحيد بأنه العلم بأن الله تعالى واحد لا يشاركه غيره فيما يستحق من الصفات قفياً وإبائاً على الحد الذي يستحقه ، والإقرار به ، ولا بد من اعتبار هذين الشرطين العلم والإقرار جميعاً ، لأنه لو علم ولم يقر ، أو أقر ولم يعلم لم يكن موجوداً ^(٢) .

وإذا انتقلنا من نظرة المحزلة للذات إلى نظرتهم في الصفات نرى أنهم « نفوا الصفات القديمة أصلاً ، فقالوا هو عالم لذاته ، قادر لذاته على العلم وقدره وحياة ، إن الصفات لو شاركت في القدم الذي هو أخص وصف له لشاركت في الإلهية وهذا قد لأهل السنة الأوائل من الكلائية أو بمعنى أدق هو تعديد العقيدة المحزلية تجاه عقائد السنة . إن المحزلة تنفق جميعاً على أن الإرادة والسمع والبصر ليست معان قائمة بذاته ، إن حملها كعنان قائمة بالذات ستلحق بالله المولود من ناحية والآلة من ناحية ، فالمريد تلحقه الحركة والحركة عرض والسمع والبصر يلحق بالله آلة السمع والبصر ولكن النص القرآني حاسم في أن الله مريد «مميع بصير» فهل تنكر المحزلة ، نصاً قرآنياً أو خبراً صحيحاً ، إنها لا تفعل هذا ، إن الأشعرى - حين ينقل فكرتهم عن السمع والبصر يذكر أن المحزلة تقول « إن الله واحد ليس كمثل شيء وهو السميع البصير » . ولكنها تقول السمع والبصر ، وإنكارها ليس للإرادة ولا للسمع ولا للبصر ، وإنما إنكارها لوجودها معاني قائمة بذاته .

ثم اختلفوا بعد ذلك في وجوه وجودها ومعامل معانيها . أي اختلفوا في كيفية تحقيقها وعلى أي معنى تفسر . ثم تأتي مشكلة الكلام ويضيق المحزلة على أن كلامه محدث مخلوق في محل ، وهو حرف وصوت « كتب أمثاله في المصاحف حكايات عنه » . وهنا نشأت مشكلة خلق القرآن التي ستأخذ مكانها الكبير في عقائد المحزلة . ويضرب عن مسألة نفي الصفات مسألة نفي الرؤية بل تكاد تكون مسألة نفي الرؤية أصلاً من أصول للمحزلة قائماً بذاته ويذكر الشهرستاني أن المحزلة « اتفقوا على نفي رؤية الله تعالى بالأبصار في دار القرار » أي أنهم أنكروا

(١) الكوفي : مقالات ص ٦٣ .

(٢) الأشعرى : مقالات الإسلاميين ٢ - ١٠ ص ١٥٥ و ١٥٦ .

الرؤية يوم القيامة ، وهذا وصف غير دقيق ، وإنما أذكر المحترلة الرؤية بالعين ، واعتبرها برؤية القلب ، واستند المحترلة في هذا على مبدئين عقليين المبدأ الأول : أن شيئاً من الحواس لا يلزمه في الدنيا ولا الآخرة . وثانياً « نفي التشبيه عنه من كل وجه — جهة ومكاناً وصورة وحسناً ونحوها وانتقالاً وزوالاً وتغيراً وأثراً . وأوجباً تأويل الآيات المتشابه فيها وسما هذا النمط توحيداً »^(١) وقد ناقش القاضي عبد الجبار مسألة رؤية الله في كتابه شرح الأصول الخمسة مستنداً على نفيها « بالسمع والعقل » معاً^(٢) .

أما البندادى والإسفرائينى فيصوران أصل الصفات عند المحترلة تصويراً غير عابد ، ويشوب تصوريهما الإلزامات العنيفة على الملعب : فالحق لا علم له ولا قدرة ولا حياة ولا سمع ولا بصر ولا بقاء . وأنه لم يكن له في الأزل كلام ولا إرادة ، ولم يكن له في الأزل اسم ولا صفة ، لأن الصفة عندهم وصف الواصف ولم يكن في الأزل واصف ، والاسم عندهم هو التسمية ولم يكن في الأزل اسم^(٣) . ويقنع الإسفرائينى الإلزام مباشرة ويقول هذا قولهم في صانع العلم ، وبهذه العقل تقتضى فساد « لإحاطة العلم باستحالة كونه من لا علم له ولا قدرة ولا بصر له للعلم ومنهراً للخلقية » أى أن الإسفرائينى يلزمهم أن النفي سيؤدى إلى التحليل المطلق لقدرة الله وإرادته ولكن المحترلة لا تلعب إلى هذا المدى من التحليل . غير أن الإسفرائينى يمدنا بتلك الصيغ المحترلة المشهورة : « الصفة وصف الواصف والاسم هو التسمية » ومعنى هذا أن الصفة تستلزم الموصوف والواصف ، والاسم يستلزم المسمى والمسمى « لإطلاق الصفة وإطلاق الاسم على الله يستلزم وجود الإنسان ، وهنا إثبات لتقديم بجانب القديم .

ويرى الإسفرائينى : أن المحترلة اتفقوا جميعهم — غير الصالحى — على أن المعلوم شيء ، حتى قالوا إن الجوهر قبل وجوده جوهر ، والعرض عرض والسواد سواد والياض يابض ، ويقولون : إن هذه الصفات كلها متحققة قبل الوجود ، وإذا وجد لم يزد في صفاته شيء ، بل هو الجوهر والعرض والسواد في حال الوجود على حقائقها المتحققة في حال العلم . والقول بشيئية المعلوم فرع عن قولهم في الصفات . وقد ذكر الإسفرائينى أن فكرة المعلوم شيء « هى تصريح بقديم العلم^(٤) » ولا يقصد المحترلة هذا إطلاقاً ، بل لأنهم قسموا الأشياء إلى موجودة ومعدومة ، وأن الأشياء كانت كلها معلومة قبل الوجود ، ثم استمدت وجودها عن الله ، فن مادة العلم وجد العلم ، والله هو مانع الوجود . . إن الغاية من تقسيم الأشياء إلى هذين القسمين

(١) الكهرستان : الملل والنحل ، ج ١ ص ٥٨ ، ٥٩ .

(٢) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص ٢ من ٢٢٢ ... وما بعدها .

(٣) البندادى : الفرق ص ٦٤ .

(٤) الإسفرائينى : التبيين ص ٣٧ .

هو تنزيه ماهية الله المطلقة عن مشابقتها لماهية العالم ، وأن فعله هو فقط منح الوجود للمعْدوم ، وهنا تأتي المشكلة : هل العلم أى مادة الوجود قديمة ؟ ، لم يصرح المعتزلة بهذا ، إن العلم عندهم شئء وله ماهية : ولكن الله لم يعط العلم هذه الماهية ، وإنما ظهر منه العالم بإعجاب الله ، هل يشبه هذا « الميول » الأرسطاليسية أو يشبه فكرة الميول المطلقة الأفلاطونية ، أو يشبه المثل الأفلاطونية ، أو يشبه الإلزامات التي ألزمها أرسطو لنظرية المثل الأفلاطونية ؟

وهذا يؤدي بنا إلى البحث في الآثار الخارجية للمعتزلة في نظرتهم إلى مشكلة الصفات عامة . وقد تنبه المفكرون الأقدمون إلى هذا ، فرى الأشعري يذهب إلى أن العلاف تأثر في إنكار قدم الصفات بأرسطاليس^(١) ، والشهرستاني ، في نص آخر على جانب كبير من الأهمية ، يقول « إن نفي الصفات يعود إلى قول أخذوه عن إخوانهم من المتفلسفة »^(٢) والشهرستاني ، وقد كان معنياً بتوضيح الصلات بين أعداء مذهب أهل السنة والجماعة وبين من سبق للمسلمين من فلاسفة ، يقول : « القول بنفى صفات البارئ العالى من العلم والقدرة والحياة ، كانت هذه المقالة في بدلتها غير نصيحية ، وكان واصل بن عطاء يشرح فيها على قول ظاهر ، وهو الاتفاق على استحالة وجود الميول قديمين أزليين . ومن أثبت معنى وصفة قديمة فقد أثبت الميول وإنما شرعت أصحابه فيها بعد مطالعة كتب الفلاسفة ، وانتهى نظرهم فيها إلى كونه علماً قادراً ، وذلك عين مذهب الفلاسفة » بل إن الشهرستاني يقرر أن شيوخ المعتزلة جميعاً طالعوا كتب الفلاسفة وخططوا منهاجها بمناهج الكلام ، وبخاصة العلاف في معالجته مسألة الصفات ، والنظام كان على تقرير مذهب الفلاسفة ، وبشر بن المعتمر في نظريته عن التولد إنما كان يتجه إلى الطيعيين من الفلاسفة^(٣) .

ويذهب الشهرستاني إلى أن المعتزلة سمو البحث في العقائد بالكلام مقابلاً لتسمية الفلاسفة فناً من فنونهم بالمنطق وذلك حين اطلع على كتب الفلاسفة حين ترجمت أيام المأمون وقام المتفلسفة بضميرها ، « فخلطت منهاجها بمناهج الكلام ، وأفردتها فناً من فنون العلم سميتها باسم الكلام ، إما لأن أظهر مسألة تكلموا فيها وبحثوا عليها هي مسألة الكلام ، فسمى العلم باسمها . وإما لمقابلتهم الفلاسفة في تسميتهم فناً من فنون علمهم بالمنطق ، والمنطق والكلام مترادفان »^(٤) .

ولكن ينبغي أن تأخذ كل هذا بحذر . هل أخذ المعتزلة المنهج الفلسفي والروح الفلسفي :

(١) الأشعري : مقالات الإسلاميين ، ج ٢ ص ٤٧٥ .

(٢) نفس المصدر : ج ٢ ص ٢٨٣ .

(٣) الشهرستاني : الملل والنحل ، ج ١ ص ٣٢ - ٣٣ .

(٤) الشهرستاني : الملل والنحل ، ج ١ ص ٣٣ .

أو أنهم أخذوا بالمادة ؟ لقد رأينا الإسفرائيليين يقول من قبل إن شيئة المعلوم تساوى تماماً قديم العالم ، وهذا ما لم يقصده المعتزلة ، وإنما أرادوا فقط أن يميزوا بين ماهية الله وماهية العالم ، وأنهم لا يشتركان إطلاقاً في ماهيتهما ، وأن عمل الله هو منح العلم الوجود ، والوجود ما يشترك فيه الله والعالم . أو بمعنى أدق أرادوا تفسير خلق الله الأشياء من عدم . والله عند المعتزلة هو وحده القديم ، والعدم إذن ليس قديماً . إن خطأ المعتزلة هو تقصر عقل في تفسير العلم ، إن العلم ببساطة هو كما يذهب الأشاعرة وهم فلاسفة الإسلام على الحقيقة ، أى المعبرون بحق فلسفياً عن قرآن الله وسنة رسوله ، إن العلم هو لا شيء ، وإن الله أوجد العالم حادثاً في زمان — مخلوقاً — لا من مادة سابقة — هويل أو عدم . أما القول بشيئة المعلوم أو العلم فلاه سيوقع حتماً في قديم العلم ومشابهة هذا لتقديم المادة عند أرسطو ، أو الهويل المطلقة عند أفلاطون . والميل غير متينة قابلة لكل صورة ، والعدم غير متعين عند أغلب المعتزلة ، قابل لكل وجود ، أو يمكن الوجود . ولكن المعتزلة ، وهم يفسرون القرآن من وجه ، ليسوا على الإطلاق تلاميذ أرسطو أو أفلاطون ، والمخلاف في جوهر فلسفته يهاجم أرسطو في جوهر فلسفته ، وسرى في الفصل المقبل كيف يفسر الآيات القرآنية في سكنين أهل الخلدن حتى يبطل فكرة خلود الحركة . والنظام يعلن أنه ينقض كتب أرسطو طاليس ، وأبو الحسين البصري يذكر أن المعتزلة أخذت على أبي هاشم الجبائي أنه دنس نفسه بشيء من الفلسفة وعلوم الأوائل ^(١) . فالمعتزلة إذن كانت تشعر شعوراً واضحاً بالمخلاف بينها وبين أرسطو ، ولم يتجهوا إطلاقاً نحوه ، وإنما هاجموا هجوماً عنيفاً ، إن قوله بقدم العالم جعل بينهم وبينه حاجزاً كثيفاً . إنه يؤدي إلى القول بأن الله غير خالق . ثم إن المعتزلة هاجمت فكرة المحرك الأول غير الجسماني ، والذي يحرك العالم لغاية — وهذا لأنه معقول ومعتق — إن هذه الفكرة تسلب عن المحرك الأول القدرة على الخلق وتقتصر عمله على تحريك العالم ، وتنتهي إلى أنه كائن غير فعال ، بالرغم مما يدعيه أرسطو من فعله . ونحن نعلم أن أرسطو لا يصل إلى فكرة الخلق من لا شيء ، وتكاد تكون الفلسفات اليونانية — ممثلة في أرسطو وأفلاطون من قبل خاصة — لا تعرفها إطلاقاً . وعلى العموم لم يتجه المعتزلة الأولون نحو أرسطو بل هاجموا أشد هجوم وكتب بعضهم كتباً تناقض مذهبه .

غير أننا قد نجد بعض المشابهة بين فكرة التوحيد هذه عند المعتزلة وتلك عند أفلاطون . والسبب في هذا أن في أفلاطون فرعة روحية أو دينية تتلام مع المزاج الشرق تلاماً كبيراً ، علاوة على أن أفلاطون نقل إلى العالم الإسلامي في صورته المسيحية ، أو كما صورته آباء الكنائس المنتشرة في العالم الإسلامي . وقد بينت في بحث آخر أننا نجد بعض التشابه بين بعض تفسيرات أرسطو

الخاطئة المذهب الأفلاطوني ، وبين المعتزلة أو بين المسلمين عامة : فقد ذهب أرسطو إلى القول بأن أفلاطون ينادى بحدوث العالم ، وقد عرف المسلمون هذا عن أرسطو ، فمن المحتمل أن تكون هناك ثمة مشابهة . ولكن المعتزلة تقرر في وضوح أن الله لم يخلق العالم على مثال سابق ، والصانع عند أفلاطون قد صور العالم شيهاً بملأته ، والزمان ، الذي كان وهو كائن وسيكون مع العالم ، هو شيهه بالجواهر الثالث للأبدية المتحركة ، فثمة فرق كبير بين أفلاطون والمعتزلة . إن المعتزلة موقفها الخاص بنجاة الفكر الأفلاطوني ولما أصالتها^(١) .

وإذا خطونا نحو المنهج وجدنا أشد الخلاف بين منهج كل من أرسطو والمعتزلة : إن المعتزلة رفضت — كما رفض أهل السنة والجماعة — المنطق الأرسططاليسي ، ولم يتخذوه منهجاً لأبحاثهم . وقد أورد ابن تيمية في كتابه الرد على المناطقة النصوص المتصلة التي تركها المعتزلة مهاجمين للمنطق اليوناني ، وهي تثبت أنه كان لم تنطقهم الخاص المنبثق عن فكر إسلامي ، وأنهم شاركوا أهل السنة والجماعة في عدم أخذهم بالمنطق الأرسططاليسي .

أود أن أصل من هذا كله إلى أن جوهر العمل المعتزلي لم يكن متأثراً بفلسفة اليونان . إن أبا الحليل الخلاف والنظام عرفا الفلسفة ودوساها ثم تابعهما في هذا أجيال المعتزلة أيضاً ، ولا شك أنهم تأثروا تأثراً معيناً بأجزاء منها ، ولكن من اللعب أن تقرر أنهم أخذوا أصلياً العامة من فلسفة اليونان .

• • •

إن النتيجة الحاسمة التي نصل إليها من بحثنا لهذا الأصل عند المعتزلة في أننا أمام موقف عقل يصدر عن العقل وحده . لم يقبل المعتزلة التصوير اليوناني لله ، لا في صورته الأفلاطونية ولا في صورته الأرسططاليسية . كما أنهم لم يقبلوا التصوير التقليدي الإسلامي لفكرة الله . من ناحية عقلية بحث ، لم يقبلوا فكرة المترك الذي لا يتحرك ، ومن ناحية عقلية بحث لم يقبلوا صورة الإله الجسيم المشبه . . . وقد اتهموا إلى نظرية « العين الواحدة » . لقد كانت نظرية أكثر إيجابية من النظرية اليونانية في الله ، وأكثر سلبية من النظرية الإسلامية السائدة حينذاك . ولا شك أن الفيلسوف المشائي الإسلامي كان يعتبر « المعتزلي » مشبهاً ، بينما اعتبره « مفكرو الإسلام » مطلقاً — أما نظرية المعتزلة في العالم ، وهي نظرية فلسفية بحث ، فإنها أيضاً لم تنفع الفيلسوف الإسلامي المشائي الذي قرر بحسم قدم العالم ، ولم تنفع علم الإسلام الذي يأتي في شيعة المعلوم نوعاً من « القدم » هل كان الفيلسوف المعتزلي يتوسط بين الفلاسفة والدين ولكنه

على أية حال لم يقدم مدعياً يرضى عنه الاثنان ، بل كان في موقف التردد . ولكن التردد في الأحكام هو روح الفلسفة .

إن المجتزأة — بعد واصل وعمر — ومفكرى الإسلام من غير المجتزأة ناقشوا المسيحية وكتابات يحيى المشقى تبنت ذلك . كما أن تلميذ يحيى تيودور أبي قرة قد ناقش المسلمين . وقد كتب الأستاذ زهدى حسن جار الله في بحثه الممتاز عن المجتزأة فصلاً طويلاً عن يحيى المشقى ، وحاول متابعاً لمكدونالد ودى يوزا وغيرهما من مستشرقين — أن يثبت صلات المجتزأة بـ يحيى وتلميذه^(١) . ولكنه خلا في الأمر غلواً شديداً . كان المجتزأة رواد التوحيد . وكان يوحنا المشقى وتلميذه ونصارى المنطقة كلها رواد الثلاث . وبينما أراد الأولون التنزيه المطلق لله عن كل مشابهة أو تحيز أو انتقال ، كان الآخرون يؤمنون بحلول الله في المسيح وظهوره فيه . ولقد لاحظ الأستاذ أحمد أمين بحث أن نشأة المجتزأة كانت نشأة إسلامية بحتة ، وأنه ليس فيها أثر مسيحي على الإطلاق^(٢) . ويلهب نيرج في مقدمته المستفيضة لكتاب الانتصار — إلى أن المجتزأة إنما قامت للدفاع عن التنزيه تجاه الأفكار التجسيمية التي خرجت إلى الإسلام من التنوية ، وأن المناقشات الأولى بين المجتزأة وأعدائها إنما كانت بينهم وبين القروس التنوية فواصل بن عطاء وعمر بن عبيد يناظران يشار بن برد وصالح بن عبد القدوس ويطردانها من مجالسهما ، وكذلك فعل عمرو بن بحر بن حازم الأزدى المسمى في البصرة ، واستفاضت الأخبار عن أبي الهذيل العلاف في مناقشاته مع الجبوس . . وكذلك فعل النظام ، وكتاب الانتصار نفسه إنما كان ردّاً على ابن الراوندى — وهو ملحد تعلق بأذيال كل دين معاد للإسلام . ويرى نيرج أن مناقشات النظام التي تركها لنا التاريخ مما يعطل ما ادعاه خصوم المجتزأة بأنهم إنما أرادوا التزندق ومدم الإسلام ، والواقع أنهم كانوا ضد ذلك قطعياً . لقد كانوا أشد المسلمين دفاعاً عن الإسلام وحمية ضد مخالفه في ذلك الزمان ويقرر نيرج بأنه لم يكن في التاريخ أحد نجح نجاح النظام في إبطال كلام التنوية والقضاء على مكائهم في الشرق الأدنى ، ولم يفعل المجتزأة هذا عبثاً أو عن هوى ، بل إنهم قاموا بأشد ما احتاج إليه الإسلام في ذلك العصر ، وهو الاستعانة بما استعانت به الأديان المحيطة به كلها من أسلوب متين وطريق فلسفي لإبراز ما كن في الدين من القوى والفضائل ، فاستغرق المجتزأة في الأبحاث العقلية والديانات ، ليعظم الإسلام في مظهره الشخصي وأن يفوز بالهوية العقلية . وهذا كلام حتى إلى حد ما ، فقد قام المجتزأة بصوغ العقائد الإسلامية على طريقهم العقلية — مقابلة للتنوية الآخطين بالتجسيم ، ثم ما لبثوا أن اشتبكوا مع كل الملل والنحل من حويل ، وبخاصة اليهودية والمسيحية .

(١) زهدى حسن جار الله ، ص ٢٣ - ٢٢ .

(٢) نيرج : مقدمة الانتصار ص ٥٨ .

ولقد لجأوا إلى « رقيق الكلام ودقيقه » وغاصوا في كل جزئية فلسفية لكي يفضحوها ويعرفوا دقائقها ، وفي كل ما فعلوا كانوا يعملون عن جانب من جوانب الإسلام ، لا الإسلام كله الذي صدر عنه الأشاعة فيما بعد . أما مشابھتهم للمسيحيين فهي مشابھة شكلية . . يقول نيرج : « أقام للمناقضين عن المسيحية في أول أمرها علم اللاهوت بمنظارهم مع فلاسفة الوثنيين واختلاسهم أسلحتهم من أيديهم عند ذلك ، كذلك أوجدت المعتزلة كلام الإسلام وأسته . ومعنى الكلام هو المكاملة والمناظرة والمجادلة » (١) فكما أقام هؤلاء أسس اللاهوت المسيحي ، أقام المعتزلة أسس اللاهوت الإسلامي أو علم الكلام . هذا هو رأى نيرج - وهو رأى كما قلت - قريب من الصحة ، أما الرأى الصحيح فهو أن أهل السنة والجماعة الأوائل قاموا بالجانب الأكبر في إقامة أسس اللاهوت الإسلامي أو « علم الكلام » وعاون المعتزلة بلا شك من جانبهم في إقامته . . . وقفوا جميعاً أول الأمر تجاه الأديان والفلسفات التي هاجمت الإسلام ، ثم ما لبثوا أن اشتبكوا الواحد مع الآخر ولكنهم جميعاً - أهل سنة وجماعة ومعتزلة - لم يتناسوا عملهم الأساسي : وهو الدفاع عن حومة الإسلام تجاه الثنوية والفلسفة اليونانية والمسيحية واليهودية ومن الخطأ الكبير ما يلعب إليه بعض المستشرقين ومن تابعهم من فراعهم من باحثين شرقيين من أن المعتزلة هم تلاميذ آباء الكنيسة في عقائدهم اللاهوتية : لقد رأينا من قبل كيف يهاجم ابن عباد المعتزل عبدالله بن كلاب ويقول إنه في قوله بقدم القرآن يتابع النصارى في قولهم بقدم المسيح . فهذا شيخ من شيوخ المعتزلة يتهم أعداءه باتباع النصارى ، فلا بد إذن أن يكون هو أشد نأياً وبعداً عن المسيحيين . ونرى الشهرستاني يقول : إن إثبات وجود الذات عند أبي الهذيل العلاف وأحوال أبي هاشم مأخوذ من النصارى (٢) وهذا يدل على أن مفكر أهل السنة والجماعة يتهم أعداءه من المعتزلة بالأخذ عن النصارى : إنه لا هذا ولا ذاك أخذ عن المسيحية . . إنهما - السنة والمعتزلة اجتهدا في النصوص وأدلى كل برأيه .

ونرى أخيراً عقيدة أهل السنة والجماعة في الصفات توضع صورتها النهائية على يد أبي الحسن الأشعري وتلاميذه من بعده ، وتسود هذه العقيدة العلم الإسلامي حتى الآن .

وتتلخص هذه العقيدة في « أن الله تعالى واحد في ذاته لا قسم له ، وواحد في صفاته الأزلية لا نظير له ، وواحد في أفعاله لا شريك له ، فلا قدم غير ذاته ولا قسم له في أفعاله ، ومحال وجود قديمين - وذلك هو التوحيد » . فالأشاعة تنفق مع المعتزلة في وحدة الذات ، وهم جميعاً في هذه الوحدة يعارضون الثنوية والمسيحية ، ولكنهم يختلفون اختلافاً بيناً في الصفات ، فبينما ينكر المعتزلة الصفات الأزلية القديمة ، يثبتها أهل السنة والجماعة : فإله واحد في صفاته الأزلية ، لا نظير له ، أي أن له الصفات القديمة .

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ، ج ١ ص ٥٥ .

(٢) الشهرستاني : الملل والنحل ، ج ١ ص ٥٥ .

ويشرح الإمام أبو الحسن الأشعري هذه العقيدة محدداً بها جبهة المسلمين ، وذلك بعد أن جرب وفقاً لطويلا عقائد المجتزئة في الصفات وعرف خباياها فيقول : « الإنسان إذا فكر في خلقته : من أي شيء ابتدأ وكيف دار في أطوار الخلق طويلاً بعد طور ، حتى وصل إلى كمال الخلقة ولا عرف يقيناً أنه ببلاته لم يكن ليدير خلقته ، ويبلغه من درجة إلى درجة ، ويرقيه من نقص إلى كمال ، عرف بالضرورة أن له صانعاً قادراً عالماً مريداً إذ لا يتصور صدور هذه الأعمال المحكمة من طبع لظهور آثار الاختيار في الفطرة ، وتبين آثار الأحكام والإتقان في الخلقة ، فله صفات دلت أمثاله عليها لا يمكن جعلها ، وكما دلت الأمثال على كونه عالماً قادراً مريداً ، دلت على العلم والقدرة ، لأن وجه الدلالة لا يختلف شامداً وخالفاً ^(١) .

بهذا يفتح الإمام الأشعري المودة إلى حظيرة الحق . عقيدة أهل السنة والجماعة . .

فيشرح بدء الحياة وتطورها في نطاق التنوع ، حتى تصل إلى مستهاها من كمال نوحى ، فيؤكد أنه ببلاته المتطورة التي تحس أن وصولها إلى مرحلة الكمال ، دليل على ما يعبرها من نقص ، وأنه لا بد من وجود من هو أكمل من هذه الذات كان له هو تسيير هذا الكمال ، وتقل هذه الذات من حال إلى حال ، فتوصل بالضرورة إلى أن له صانعاً قادراً عالماً مريداً .

ويعنى الإمام الأشعري فيقول : « ولا معنى للعالم حقيقة إلا أنه ذو علم ، ولا لقادر إلا أنه ذو قدرة ، ولا للمريد إلا أنه ذو إرادة ، فيحصل للعالم الإحكام والإتقان ، ويحصل بالقدرة الوقوع والحدوث . . ويحصل بالإرادة التخصيص بوقت دون وقت ، وقدر دون قدر ، وشكل دون شكل ، وهذه الصفات لن يتصور أن توصف بها الذات ، إلا وأن تكون الذات حياً بحياة ^(٢) . وهنا يتجه الأشعري إلى إثبات الصفات ، إذ لا بد من أن تقرر للعالم عالماً والقادر قدرة . . هذا ما يثبت العقل السليم ، لا السمع فقط الذي أثبت له العلم والقدرة والإرادة ... إلخ .

ويتجه الإمام الكبير إلى المجتزئة لمازجاً فيقول : « إنكم وافقتمونا إذ قام الدليل على كونه عالماً قادراً - والمجتزئة كما تعلم لا تختلف في كونه عالماً قادراً ولكنها تقول إنه عالم ببلاته قادر ببلاته - ويعنى قائلًا : فلا يخلو إما أن يكون المجهولان من الصفتين واحداً أو زائداً ، فإن كان واحداً ، فيجب أن يعلم بقادريته ويقدر بعالميته ، ويكون من علم الذات مطلقاً ، علم كونه عالماً قادراً ، وليس الأمر كذلك ، فصرف أن الاعتبارين مختلفان . فلا يخلو إما أن يرجع الاختلاف إلى مجرد النظر أو إلى الحال أو إلى الصفة : ويطل رجوعه إلى النظر المجرى ، فإن العقل يقضى باختلاف مفهومين مقولين لو قدر عدم الألفاظ رأساً ما ارتاب فيما يصوره . ويطل رجوعه إلى الحال ، فإن إثبات صفة لا توصف بالوجود ولا بالعدم إثبات

(١) الأشعري : مقالات ، ج ١ ص ١٢٧ ، ١٢٨ .

(٢) نفس المصدر : ج ١ ص ١٢٨ .

واسطة بين الوجود والعدم والإثبات والنفي . والإمام الأشعري هنا يرى أن اعتبار الصفة هي الذات ، مع الاعتراف بأن الصفات متعددة سيؤدي إلى تناقض في الذات ، فإذا علم فيعلم بالذات التي هي علم وقدره وإرادته الخ . . . أما إذا كان الأمر لا يعدو ألقاظاً تطلق ، فكان من الأولى ألا تطلق على الله ألقاظ الصفات ، فلا يريد الشارع منا الارتباب والشك . أما القول بالأحوال ، وهي أحوال أبي هاشم ، (وهي صفات وراء الذات لا موجودة ولا معدومة) فهو إثبات واسطة بين التقيضين ، فالنتيجة التي لا يحصى عنها هي : « أن الله تعالى علم يعلم ، قادر بقدرته على حياة مريد بإرادته ، متكلم بكلام ، سميع بسمع ، بصير ببصر . . . وهذه صفات أزلية قائمة بذاته لا يقال هي هو ولا غيره ، ولا هي هو ولا هي غيره » (١) .

ويفسرها الإمام الإسفراييني بقوله « لا يجوز فيها ذكرناه من صفات القديم سبحانه أن يقال : إنها هي هو أو غيره ، ولا هي هو ولا هي غيره ، ولا أنها مواقة أو مخالفة ، ولا أنها تباينه أو تلازمه ، أو تصل به أو تفصل عنه أو تشبهه أو لا تشبهه ، ولكن يجب أن يقال : إنها صفات له موجودة به ، قائمة بذاته مختصة به ، ذلك لأن القول بأنها هي هو سيؤدي إلى إنكار الصفة وتعطيلها ، أي إنكار لوصفه بها ، والقول بأنها غيره سيؤدي إلى وجود غيرين . . . ويجوز وجود غير مع عدم الآخر ، فصفات الله إذن : لا هي هو ولا هي غيره » (٢) .
وبهذا حل الإشاعة مشكلة الصفات حلها النهائي في العالم الإسلامي .

الأصل الثاني : العبد

جبرية الله وحرية الإنسان

ودعى المعتزلة أيضاً بأهل العبد والعندية ، فما هو المقصود بالعبد عند المعتزلة ؟ يبدو أن أهل السنة والجماعة حددوا العبد الإلهي قبل أن يفعل المعتزلة وقد رأينا من قبل كيف أرجع القدريون الأولون كل عمل إلى الإنسان حتى يفسر ظهور التيسير من الإنسان فقط ، وأرادوا بهذا إقناع العبد الإلهي ، أو طبيعة الله العادلة ذات الشكل الواحد فالعادل لا يجبر الإنسان على فعل ثم يحاسبه على فعله ، وزادوا أن هذا ظلم ، والله عادل بحت . ولكن ينبغي أن نلاحظ أن أهل السنة والجماعة لا يعتبرون الله ظالماً لأنه هو القاعل على الحقيقة في نهاية الأمر هو المالك على الحقيقة « إن الله عدل في أقواله بمعنى أنه متصرف في ملكه . يفعل ما يشاء ويحكم

(١) نفس المصدر : ص ١٢٩ .

(٢) الإسفراييني : التبصير ، ص ١٠٠ ، ١٠١ .

ما يريد ، فالمعدل وضع الشيء موضعه ، وهو التصرف في الملك على مقتضى المشيئة والعلم ، والظلم ضده ، فلا يتصور منه جور في الحكم وظلم في التصرف ^(١) . أما المعتزلة فيرون أن المعدل « هو ما يقتضيه العقل من الحكمة وهو إصدار الفعل على وجه الصواب والمصلحة » ويحلده القاضى عبد الجبار : « إنه تعالى عدل ، المراد به أن أفعاله كلها حسنة ، وأنه لا يفعل القبيح ولا يخل بما هو واجب عليه » ^(٢) والفرق بين كل منهما واضح ، فبينما يرى أهل السنة والجماعة أن الله وحده الفاعل على الحقيقة ، وأن كل ما يصدر في الكون من فعل إنما هو منه ، وهو في هذا يتصرف في ملكه على مقتضى مشيئته وعلمه ، وأن المشيئة قديمة والعلم قديم ، وكل شيء قد شاءه وعلمه وقضاه وأراد ، فلا ظلم هنا ولا جور . . . يرى أهل المعدل ، ما يصدر عن الله فعل واحد ، وهو صواب ومصلحة وخير فقط « إن الله لا يحب الفساد ولا يخلق أفعال العباد » ^(٣) ، أما غير ذلك فلا يصدر عنه . وهنا تكشف لنا العلة الحقيقية لقول المعتزلة بالمعدل : إنه فرع من نظريتهم في التوحيد ، فقد نفوا عن الله الصفات لتزبيحه عن مشابهة المخلوق . . . وهم يزعمون من الظلم حتى لا يشابه المخلوق أيضاً في صدور الظلم عنه . ولكن لاحظ أنهم في باب التوحيد سلخوا منه الصفات ، حتى يكون مفرداً في ذاتيته ، وهنا سلخوا منه الفعل حتى يكون مفرداً بخبرته فأصبح الله سلواً بجهة . ولئن كان المعتزلة قد أصابوا - ظاهرياً - جانباً من النجاح في إثبات التوحيد بإنكار الصفة ، فقد مزقوا التوحيد حقاً بإثبات المعدل وحده ، إن الله - في باب المعدل - غير واحد في فعله ، بل يشاركه الإنسان في الفعل . وسرى الأشاعرة - بعد - يعنون أن المعتزلة مهدوا الطريق للشبهة بإععاد خالقين للأفعال : الله فاعل الخير ، والإنسان فاعل الشر . . . ولم يقصد المعتزلة هذا إطلاقاً ولكن سياق المذهب سيؤدى إليه . ونعود إلى النصوص المعتزلية نفسها لنشرح لنا المذهب على صورة أوضح . وردود أهل السنة عليها . فأما القاضى عبد الجبار فيقول : « أجمعت المعتزلة على أن العالم محدثاً قديماً قادراً حياً لا لمعان ، ليس بجسم ولا عرض ولا جوهر ، عيناً واحداً لا يدرك بحاسة ، عدلاً حكماً ، لا يفعل القبيح ولا يريده » ^(٤) . ولتقسم الأول من النص هو في باب التوحيد ، ولكنه وضع بحيث يتصل بالمعدل ، فهو عين واحدة ، والعين الواحدة لا يصدر عنها إلا فعل واحد ، المعدل لا الظلم ، والحكمة ، أى إصابة الرأي لا الحق ، ولا يفعل القبيح وإنما يفعل الحسن ، والتوحيد هنا ليس مطلقاً ، فالتوحيد الحق أن يكون الله واحداً في ذاته ووحدانياً في أفعاله .

(١) الشهرتانى : ج ١ ص ٥٦ .

(٢) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول ص ١٢٢ .

(٣) الكمبى : مقالات ص ٦٣ .

(٤) القاضى عبد الجبار : النية ص ٦ .

بل إن القاضي عبد الجبار في شرح الأصول يذهب إلى « أن الله تعالى علم يقبح القبيح ، وأنه مستغن عنه ، وعلم باستغناؤه عنه ، وأن من هذه حاله لا يختار القبيح بوجه من الوجوه فاقه إذن — في رأى المعتزلة — غير مختار . » لا يخلق أفعال العباد ، بل يفعلون ما أمروا به ونهوا عنه بالقوة التي جعلها الله لهم وركبها فيهم ، وأنه لم يأمر إلا بما أراد ، ولم ينه إلا عما كره ، وأنه ولي كل حسة أمر بها ، يرى من كل صيغة نهى عنها ، لم يكلفهم مالا يطيقونه ، ولا أراد منهم مالا يقدرون عليه ، وإن أحداً لا يقدر على قبض ولا بسط إلا بقوة الله التي أعطاها إياها ، وهو للملك لما دونهم ، فيضنها إذا شاء ويقيها إذا شاء ، ولو شاء لجبر الخلق على طاعته ، ولتهم اضطرارياً عن محبته ، ولكن على ذلك قاحداً ، على أنه لا يفعل ، إلا إذا كان في ذلك رفع للمحنة وإزالة لليل^(١) . يتبين لنا فكرة المعتزلة وهي انقضاء العدل الإلهي للأشياء على سبيل الحكمة ، والحكمة أن يخلو ملك الله من الشرور والآفات . ولكن هذه الشرور والآفات موجودة والفساد موجود ، إذن كيف نفسر حدوثها ما دام الله نفسه لم يوجعها ؟ يذهب المعتزلة إلى أن الله لم يخلقها « إن العبد قادر خالق لأفعاله ، خيرها وشرها ، مستحق على ما يفعله ثواباً أو عقاباً في الدار الآخرة » والله متره عن أن يضاف إليه شر وظلم ، وفعل هو كفر ومحبية « لأنه لو خلق الظلم كان ظالماً ، كما لو خلق العدل كان عادلاً . » إن الحكيم لا يفعل إلا الصلاح والخير ، ويجب — من حيث الحكمة — رعاية مصالح العباد^(٢) . فاقه أوجد قطع القدرة في الإنسان ، وهي الطاقة التي تنتج الأفعال الإنسانية أو ما يسمى بالاستطاعة ، والاستطاعة قدرة لها على الفعل سابقة عليه . إذن فالاستطاعة أو القدرة الإنسانية هي التي تعمل . . . وهي قدرة عامة ، أما القدرة الإلهية فهي قدرة خاصة لا تؤثر في القبح والشرور ، لأن صدور هذه عنه : إما سفه — إن كان عالماً بها ، وإما جهل — إن لم يكن عالماً بها وكلا الاثنين على الله محال : إن عمل الإنسان في نفسه هو حركة أو سكون ، طاعة أو عصيان ، وكل هذه الاعتبارات تعرض للفعل الإنساني والله متره عن هذه الاعتبارات^(٣) .

ولقد مضى المعتزلة — في جراءة وقوة فادرئين — يعلنون أن قدرة الله وإرادته لا تؤثر على قدرة العبد وإرادته ، لأن من الخيال اجتماع مؤثرين على أثر واحد لو أرادهم معاً . إن الشيء المراد يتحقق إذا ما وجدت دواعيه ، ويتبنى أى يبق معدوماً إذا ما انتضت . فإذا كانت إرادة الإنسان جزءاً من إرادة الله أو هي ، وأراد الله شيئاً ولم يرده الإنسان . . . وجد الشيء وتحقق لأن الداعي

(١) القاضي : شرح الأصول ص ٣٠١ ، ٣٠٢ .

(٢) المسوى : مروج ٣ ص ١٥٣ .

(٣) الشهرستاني : الملل والنحل ، ج ١ ص ٩ .

إلى وجوده قد وجد ، ولا يمكن أن يوجد الشيء أيضاً ، لانتهاء الداعي إلى وجوده ، وهى إرادة الإنسان . . . هنا تناقض ، ولذا سمى هذا البرهان بـ **برهان التناقض** .
ومن المؤكد أن نظرية المحتزلة فيها سمو بالإرادة الإنسانية فوق كل اعتبار وأنهم قدسوا الإنسان ووضعه في أسمى المراتب : إنه القادر المختار ، يفعل الخير والشر والحق والباطل ! ولكنهم أنقصوا حقاً من قدرة الله ، فجعلوه عاجزاً عن نوع من الأفعال ، إن لم يكن أكثر الأفعال في هذا الكون . وهو أعمال الشر . لقد صرحوا بقدرة الله لتأكيد عدالته ، فكان للإله عندهم مقام صغير في هذا الكون ولكن هل هذا هو الحق الذى يعرفه الإنسان بتجربته الخاصة ؟ هل يسير الإنسان في الطريق اليهودى حراً مختاراً هل أتى الإنسان إلى هذه الدنيا مختاراً ، وهل يذهب منها مختاراً ؟ في البلد أتى جبراً وفي النهاية ذهب جبراً وهو يدعى الحرية فيها بين البلد والنهاية !!! إنه معلول لعله - تبعاً للتصور الميتافيزيقي - ولا ينكر المحتزلة هذا . ومن هنا نحصى قديماً : هو معلوم لعالم ومقدور لقادر ومراد لمريد . إلخ . إن حياة الكائن الحى تتجه نحو غاية معينة ، وهذه الغاية تتحقق مهما أقيمت عقبات دونها ، وكذلك أفعاله . وقد وقف أهل السنة والجماعة موقف الإنكار المطلق لهذا الأصل من أصول المحتزلة ، ورأوا تعالى المحتزلة حين وسعوا في شمول القدرة الإنسانية وضيقوا من قدرة الله ، فهاجموهم أشد هجوم ، وعابوا عليهم بشدة . قولي إن أفعال العباد مخلوقة لم ، إذ أن هذا سيؤدى في نظر أعدائهم إلى كل واحد منهم - أى من العباد ، ومن جملة الحيوانات - كالبقرة والبعض ، والنحلة ، والدودة ، والسمكة - خالق . خلق أفعاله ، وليس الله خالقاً لأفعاله ، ولا قادراً على شيء من أعمالهم ، وأنه قط لا يقدر على شيء مما تفعله الحيوانات كلها ، فأنبتوا خالقين لا يحصون ولا يحصرون^(١) أى أن وجود قدرة الإنسان بجانب قدرة الله يعنى تعدد الفاعلين والفاعل واحد ... « إن أفعال الحيوانات خارجة عن قدرة الله تعالى . ولم يوجبوا تخصيصاً في وصف كونه قادراً ، إنهم مهدوا بذلك طريق القول بالثنائية » . أى أنه إذا كانت أفعال الحق والخير تصدر من الله ، وأفعال الشر والباطل والآفات تصدر من الإنسان ، فقد تنفى الخالق ، أى أصبح هناك خالقان تنسب إليهما القدرتان المختلفتان .

وما أهل السنة الأشاعرة - فقد ذهبوا إلى أنه لا خالق للأفعال إلا الله وأنه قدر كل شيء قبل وقوعه ، وهذه القدرة أو الإرادة الإلهية يقرن بها فعل الإنسان ، وهنا يقدم لنا أهل السنة والجماعة منهجهم الذى يدين به جمهرة المسلمين ، وهو منهج الكسب - أى أن الأفعال مخلوقة من الله مكسوبة من العبد - وقد أنتجت هذه النظرية أبحاثاً لطيفة في القضاء للمعلق ، والقضاء المتردد ، وفي الزمان ، وغيرها من أفكار .

وقد ذهب الأستاذ ناليو ، وفون كرامر ، ويكر ، إلى أن المعتزلة قد تأثروا في تكوين فكرتهم عن حرية الإنسان واختياره بآباء الكنيسة ، ولكن عن طريق غير مباشر ، إذ أن هذه المسألة بالذات قد أدخلت حيزاً من أفكار الآباء وبُحث في مجامعهم قبل أن يدخل المسلمون بلاد الروم . ولكن هذا خطأ : فالمسيحية تنادى « بالجبر » في أصلها الأول ، وجوهر المسيحية هو التشبه بالله والاستغراق فيه ، والإنسان في هذا أسلوب الاختيار ولكن نشأ البحث في الجبر والقدر بعد ذلك ، حين دخلت الفلسفة اليونانية عقائد المسيحية ، وعرف المحامون عن الدين كيفية استخدام العقل في التصور وخاصة في الجبر والاختيار . فإذا كانت المعتزلة قد تأثرت بأثر خارجي ، فهو الأثر الفلسفي ، إذا كان قد وصل إليهم . ولكن من المرجح أيضاً أن طبيعة البحث الفلسفي في أمور الدين هي ما دفعت المسلمين إلى خوض المشكلة .

العدل : إن موقف الفيلسوف المعتزلي من العدل إنما يستند أيضاً على موقف عقل أو عقلاقي بحث . إنه أعلن في هذا الأصل « حرية الإنسان » ولم يأبه أبداً بتصوير الله في تمام القدرة أهم المعتزلة المشكلة الأخلاقية ، حرية الإنسان عنده وقدرته فوق حرية الله وقدرته . إنه أقام العدل الإلهي — على نظرية ميتافيزيقية وفيزيقية أما الأولى — فهو كون الله « عادلاً » لأنه عين واحدة وشكل واحد ، ولا يصدر عن الشكل إلا ما يشاكله . أما الثانية — الفيزيقية — فهي نظرية في التعليل إن المعلول معلول لعلة واحدة فالأعمال الإنسانية معلولة لعلة هو الإنسان ، ولا علة أخرى لها . إن عالم الإنسان هو عالم الإنسان ، بينما فعل الله ومعلوله هو الطبيعة ، فالله علة الطبيعة وهي مكان قدرته ، أما الإنسان فهو علة ذاته ، وأعماله هي مكان قدرته . لسنا هنا أمام العالم الأكبر ولا العالم الأصغر . وإنما نحن هنا — وتخلل نظر عقل — أمام موجودين — يختلف كل منهما عن الآخر — كل منهما مستطيع ولكن في نطاقه وحيزه .

الأصل الثالث

الوعد والوعيد : الموقف العقلاقي ومسئولية العقل

وقد سمي المعتزلة أيضاً بالوعدية وبالوعيلية ويحدد القاضي عبد الجبار كلا من الوعد والوعيد : أما الوعد فهو كل خبر يتضمن إصالح تقع إلى غيره أو دفع ضرر عنه في المستقبل ، ولا فرق بين أن يكون حسناً مستحقاً ، وبين ألا يكون كذلك : ألا ترى أنه كما يقال وعدهم بالفضل ، مع أنه غير مستحق^(١) ؟ وأما الوعيد فهو كل خبر يتضمن إصالح ضرر إلى الغير

(١) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول ، ص ١٢٤ - ١٣٦ .

أو ضوئاً تقع عنه في المستقبل ، ولا فرق بين أن يكون حسناً مستحقاً ، وبين ألا يكون كذلك ، ألا ترى أنه كما يقال إن الله تعالى توعّد العصاة بالعقاب قد يقال توعّد السلطان الغير بإتلاف نفسه وهتك حرمة ونسب أمواله ، مع أنه لا يستحق ولا يحسن ؟ وينتهى القاضى عبد الجبار إلى أنه تعالى وعّد للطيعين بالثواب ، وتوعّد العصاة بالعقاب ، وأنه يفعل ما وعد به وتوعّد عليه لا عمالة ولا يجوز عليه الخلف والكذب .

ويفسر الشهرستاني مذهب المعتزلة في الوعد والوعيد بأنهم يرون : أن المؤمن إذا خرج من الدنيا على طاعة وتوبة استحق الثواب والرضى . . وللفضل معنى آخر وراء الثواب ، وإذا خرج من غير توبة عن كبيرة ارتكبها استحق الخلود في النار ، ولكن يكون عقابه أخف من عقاب الكفار^(١) ، أما للمعصية فيشرحه كالآتي : وأما القول بالوعد - وهو الأصل الثالث فهو أن الله لا يغير لمركبتي الكبائر إلا بالتوبة وأنه الصادق في وعده ووعيده ولا يبدل لكلماته^(٢).

أما أهل السنة والجماعة فقالوا بأن كلام الله الأزل قد وعد على ما أمر ، وأوعد على ما نهى ، فكل من بجا واستوجب الثواب فبوعده ، وكل من هلك واستوجب العقاب فبوعيده ، فلا يجب عليه شيء من قضية العقل^(٣) .

نرى أن بين التصورين خلافاً كبيراً : إن الله عند أهل السنة والجماعة يشيب من يشيب ، ويعاقب من يعاقب طبقاً لكلامه الأزل ، هنا تتعلم القدرة الإنسانية ذاتية في قدرة الله ولا تبقى إلا القدرة الإلهية التي قدرت في الأزل الثواب والعقاب ، ولم تدع أدنى مجال لتصرف العقل للأمور ، والعقل قاصر عن أن يصل إلى الكنه . بينما ينصب العقاب والثواب عند المعتزلة على أفعال الإنسان التي يقتضيها العقل على سياقه ، وإذا كان العقل هو الذي يقتضى الفعل ، فهو إذن القوة المميزة بين الخير والشر : « أحوال المعرفة ، وشكر النعمة واجب قبل ورود السمع ، والحسن والقبح يجب معرفتهما بالعقل ، واعتناق الحسن واجتناب القبح واجب كذلك . وورود التكاليف أنطاف قد أوصلها إلى العباد بتوسط الأنبياء ليهلك من هلك عن بينة ، ويحيى من حيى عن بينة »^(٤) - وهنا يقدم لنا المعتزلة نظرية اللطف الإلهي ، وهي نظرية شغلت المعتزلة كثيراً ، وأفرد لها القاضى عبد الجبار جزءاً كاملاً من كتابه المغنى وتكاد تشبه العناية الإلهية التي لا تجيز العقاب بدون دعوة الرسل فتتابع الرسل والأنبياء لإثبات ما وصل إليه العقل من حسن وبيح في الأشياء وليس السمع من أهمية سوى أنه تأكيد للعقل في أحكامه . المعارف كلها مغفولة

(١) الشهرستاني : اللؤلؤ والنحل . ج ١ ص ٥٩ .

(٢) للمعصية : مروج - ج ٣ ص ١٥٢ .

(٣) الشهرستاني : اللؤلؤ والنحل . ج ١ ص ٥٩ .

(٤) الشهرستاني : اللؤلؤ والنحل . ج ١ ص ٥٦ .

بالعقل واجبة بنظر العقل ، وشكر النعم واجب قبل ورود السمع ، والحسن والقيح صفتان ذاتيتان للحسن والقيح ^(١) والعقل هو الذى يتوصل إلى ما فى الأشياء من حسن وقبح ، ولم يكن الحسن والقيح يجعل جاعلا لإطلاقا والمعتزلة تربط بين هذا الأصل والأصل السابق ، إذ ينبثق عن علالة الله وعده ووعيده ، طبقاً لتصرف العقل الإنسانى ، أى أن هذا الأصل فرع عن حرية الإنسان ، لم يقبل أهل السنة هذا ، بل ضيقوا عمل العقل فى نطاق الواجبات ونسبوا له المعانى فحسب « الواجبات كلها بالسمع ، والمعارف كلها بالعقل ، فالعقل لا يحسن ولا يقيح ، ولا يقتضى ولا يوجب ، والسمع لا يعرف ، أى لا يوجد المعرفة — بل يوجب » ^(٢) .

نستطيع أن تبين من هذا ، الخلاف الشديد بين الطائفتين ، ومقدار ما أظهره المعتزلة على العالم الإسلامى من جرأة عنيفة . حين نادوا بأن القدرة الإنسانية مستقلة عن كل قدرة إلهية أخرى ، أو غير إلهية ، والعقل الإنسانى يتوصل إلى ما فى الأشياء من صلاح أو فساد بطبيعته الذاتية ولا سلطان لغيره عليه ، إذا سلمنا بهذه النتائج كان الثواب والعقاب تابعين لما تتجه للقدرة الإنسانية ، أو العقل الإنسانى أو كلاهما معاً — إذا كانا شيئاً واحداً — من أعمال وأفعال ، أى أن ما يناله الإنسان يناله باستحقاق منه ، إن أسمى المنازل منزلة الاستحقاق ^(٣) . نحن هنا أمام مذهب عام مطرد ومنسجم مع أصول المعتزلة : الله وحده ذاتة وعادل بمعنى أنه ترك الكون للإنسان وهو يشاهد فقط . وللإنسان وحده المسؤولية الأخلاقية ولا شأن لله بها . والحرية الإنسانية والعقلانية الإنسانية هما أقلس ما دافع عنه المعتزلة .

الأصل الرابع

المنزلة بين المنزلتين : تقوم الإيمان

هذا الأصل الذى يعتبره كثيرون من المؤرخين قطعة البدء فى تكوين المعتزلة وقد سمي المعتزلة بالمتأزلية : أصحاب المنزلة بين المنزلتين ^(٤) ويلهب البلخي المعتزلى — ومن أقدم مؤرخي الفكر المعتزلى أن هذا الأصل هو سبب تسمية المعتزلة بالاعتزال والسبب الذى له بهيمة المعتزلة بالاعتزال أن الاختلاف وقع فى أسماء مرتكبي الكيثر من أصل الصلاة — فقالت الخوارج : إنهم كفار مشركون — وهم مع ذلك فساق — وقال بعض المرجئة : إنهم مؤمنون بالإجماع بالله

(١) نفس المصدر : ص ٥٠ .

(٢) نفس المصدر نفس الصفحة .

(٣) الإسفرائىلى : التبصير ص ٢٩ .

(٤) أبو طالب المكي : قوت القلوب ج ١ ص ١٨٤ .

ورسوله وبكتابه - وبما جاء به - رسوله وإن لم يعملوا به ... فاعتزلت المعتزلة جميع ما اختلف منه هؤلاء . . . ويلعب البلخي أن اسم الاعتزال لزم لا ثبت من ذلك - وأنه قد مارسه لأهل التوحيد والعلم^(١) ، ويتلخص هذا الأصل في أن مرتكب الكبيرة ليس مؤثماً ولا كافراً ولكنه في منزلة بين المنزلتين ، ويجده القاضى عبد الجبار بأن المنزلة بين المنزلتين لغة إنما تستعمل في شيء بين شيئين منجذب إلى كل واحد منهما بشبه ، أما في اصطلاح المتكلمين فهو العلم بأن لصاحب الكبيرة اسماً بين الاسميين وحكماً بين الحكمين^(٢) . وهذه المسألة تلقب بمسألة الأسماء والأحكام . أما المسعودى فيرى : « وأما القول بالمنزلة بين المنزلتين وهو الأصل الرابع - فهو أن الفاسق المرتكب للكبائر ليس بمؤمن ولا كافر ، بل يسمى فاسقاً على حسب ما ورد في التوقيف بتسميته وأجمع أهل الصلاة على فسقه ، وبهذا الباب سميت المعتزلة وهو الاعتزال ، وهو الموصوف بالأسماء والأحكام على ما تقدم من الوعيد من الفاسق من الخلود في النار^(٣) ويقول الإسفرايينى . إنهم يذهبون إلى : إن حال الفاسق المالى منزلة بين المنزلتين ، لا هو مؤمن ولا كافر ، وإن هو خرج من الدنيا قبل أن يتوب يكون عتلاً في النار ولا يجوز لله تعالى أن يغفر له أو يرحمه . أى أن مرتكب الكبيرة لكونه يشبه المؤمن في عقده ولا يشبهه في عمله ، ويشبه الكافر في عمله ولا يشبهه في عقده - أصبح وسطاً بين الاثنين ، أى وسطاً بين التقيضين ، وتبعاً لهذا يكون طلابه أقل من غلب الكافر^(٤) . ويقول أبوطالب المكي إن المعتزلة هربوا من طريق المرجحة : إن للموحدين لا يخطئون النار ، فحقوا الوعيد على الموحدين وخطبوا الفاسقين في النار فجاوزوا حد المرجحة أو زادوا عليهم ، كما جاوزت المرجحة طريق أهل السنة وقصرت عنهم^(٥) .

ونلاحظ هنا أن الإسفرايينى يحاول إلزام المعتزلة بخروجهم على القانون العقلى وهو قانون علم التناقض . وقد أخذت هذه المشكلة أهمية كبيرة في العالم الإسلامى لا تدانيها أى مشكلة أخرى . . . ذلك أن البحث حول تحليلات هذه الكلمات : المؤمن ، والفاسق ، والكافر - وهى إلى آثار حول التراجع بين طوائف الإسلام الأولى وفرقهم - أدى إلى نتائج عملية عميقة ، فقد اعتبر الخوارج أصحاب الكبائر كافرين . واعتبرهم أهل السنة مؤمنين فاسقين ، ثم أتى المعتزلة فاعتبروا الفاسق في منزلة بين المنزلتين .

(١) الكمي البلخي : مقالات ص ١١٥ .

(٢) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول ص ١٣٧ .

(٣) المسعودى : مروج الذهب ، ج ٣ ص ١٥٤ .

(٤) الإسفرايينى : التبيين ، ص ٤٢ .

(٥) أبوطالب المكي : قوت القلوب ج ١ ص ٤٨٤ .

كل نظرة من تلك النظرات يقابلها في نطاق المعاملات قواعد وأصول خاصة تحدد تلك المعاملات ، وتؤدي إلى كثير من أنواع التحريم والتحليل أما عند المعتزلة فقد بدأوا بأسلوبهم العقلي ونهجهم الفكري الدقيق يحددون معاني الإيمان ، وترى هنا عند شيخهم الأول وأصل ابن عطاء ثم من أتبعه من المفكرين .

الأصل الخامس : الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر المستولية السياسية

وهنا المبدأ أمر أخلاقي عملي وسياسي الآن عينه ، وتفسير القاضي عبد الجبار له يبين جانبه الأخلاقي ، إنه يعرف الأمر بأنه القول القائل لمن هو دونه في الرتبة أفضل . والنهي هو قول القائل لمن هو دونه لا تفعل . ولما المعروف : فهو كل فعل عرف فاعله حسنة أو دل عليه ، ولما لا يقال في أفعال الله القديم تعالى معروف لما لم يعرف حسنة ولا دل عليه . ولما المنكر فهو كل فعل عرف فاعله قبيح أو دل عليه ، ولو وضع من الله تعالى القبح لا يقال إنه منكر لما لم يعرف قبحه ولا دل عليه^(١) وهو أمر يكاد يكون مسلماً به عند أغلب الطوائف والفرق الإسلامية ، ويخصه أمر المسلمين وتكليفهم بالجهاد في سبيل الله ، وإقامة أحكامه على كل من خالفه في أوامره ونواهيه ، سواء أكان كافراً أم مسلماً^(٢) . ويصوره الأشعري كما يأتي : « أجمعت المعتزلة ، إلا الأصم ، على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، والقدرة باللسان واليد والسيف كيف قدروا على ذلك »^(٣) . ويصوره السعدي كما يأتي : « ولما القول بوجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وهو الأصل الخامس ، فهو أن ما ذكر على سائر المؤمنين واجب على حسب استطاعتهم في ذلك بالسيف فما دونه ، وإن كان كالجهاد ، ولا فرق بين مجاهدة الكافر والفاسق^(٤) . ولم يتحقق تطبيق هذا الأصل عند المعتزلة . بل طبقة الزيود فقط . ولذلك وصم أهل السنة والجماعة المعتزلة بأنهم غنائث الخوارج ، تلك هي الأصول الخمسة للمعتزلة ، تكون كما قلت ملهياً متأسفاً مترابطاً ، ويتصل كل واحد منها بالآخرى : التوحيد كان أساسها ، وأقيم العمل على التوحيد ، ومن العمل انتبى أصل الوعد والوعيد ، وتفرعت من تلك الأصول الثلاثة المسائل وكثرت الجزئيات . واختلفت المعتزلة فيما بينهم ، كما اختلفوا مع غيرهم من الفرق وتضخمت المسائل ، وتعمقت الحركة الكلامية .. وسنعرض الآن لصورة من كبار مشيختهم ، حين وقفوا يدلون بأرائهم الفلسفية ونحوهم أجزاء الفلسفة كلها .

(١) عبد الجبار : شرح الأصول ص ١٤١ .

(٢) التكميل : الانحصار ص ١٢٦ وأنظر أيضاً للسعدي ج ٣ ص ١٥٤ .

(٣) الأشعري : مقالات الإسلاميين ج ١ ص ٢٧٨ .

(٤) السعدي : مروج ج ٩ ، ج ٣ ص ١٥٤ .

وينبغى قبل أن نختتم هذا الفصل أن نشير إلى أن هؤلاء المعتزلة ، رواد الحرية الإنسانية ، كانوا أشد الناس في فترة ازدهارهم وقوتهم - قسوة على الحرية الإنسانية .. أخذوا أعداءهم الولايات ، وسقط أحمد بن نصر الخزاعي شهيداً ينكر فكرة خلق القرآن ، وأدّوا إمام الحليث الكبير أحمد بن حنبل صنوف العلاب حتى يعلن « خلق القرآن » . . وشيخ فلسفة السنة قابض على كتاب الله ، لا يترجح قيد أمثلة ، معنا للأجيال من بعده - تحت صنوف العلاب ، وسطوة الخليفة الطاغى ، وبشع الجلال بسيفه ونظمه - أن القرآن غير مخلوق . وحين أتى الإمام أبو الحسن الأشعري بدأ عقيدته بأنه يتابع الإمام أحمد بن حنبل في كل كراهه .

وقد حفظت عقيدة أهل السنة - عقيدة الأشاعرة - على مدى الأجيال حتى يرث الله الأرض ومن عليها .

ملاحظات نقدية عن الأصول الخمسة :

إن الأصول الخمسة المتطورة - أى في الصور النهائية لها - كما صورها الأشعري والقاضي عبد الجبار وغيرهما من مفكرين - إنما هي مذهب فلسفي متكامل - يقدم لنا العناصر الفلسفية للمفكرين مسلمين . الميتافيزيقا تحتوى الأصل الأول كله - وهو التوحيد - وأجزاء من الأصل الثاني - وهو العدل - يبحث الأصلان في ذات الله - وصفاته - وينتج من هذين الأصلين - ميتافيزيقا تامة - فإذا انتقلنا إلى الجزء الثاني من أجزاء الفلسفة - وهو الفيزيقا - فلنأخذ نراها واضحة في أبحاث متعلقة بالأصل الأول - التوحيد عن مادة العالم ونطقه وشيئته المعلوم ، ومن هذا الأصل الأول - انبثق ، فكرة الجزء الأول الذى لا يتجزأ - وما استدعاه من بحث في الحرية والسكون والأعراض والطفرة . . . إلخ .

وإذا انتقلنا إلى الجزء الثالث من الفلسفة - وهو الإنسان - فلنأخذ نرى فلسفة الأخلاق واضحة في الأصل الثاني وهو العدل - وفي الأصل الثالث وهو الوعد والوعيد - نظرية متكاملة في الحرية الإنسانية ، والمسئولية الفردية ويتمم النظرية الأخلاقية ، بمحتمهم في الملتزمين من الملتزمين - حقاً إن الملتزم بين الملتزمين - يتصل بالإيمان ومفهومه ، ولكنها في الآن عينه تبحث في الإنسان وموضع في المجتمع أو مصيره الأخرى .

أما الناحية السياسية عند المعتزلة : وقد أقيمت على أساس عقل : فتوضح في الأصل الخامس . وهو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . إن هذا الأصل سياسى بحت ، إنه يعمل بلا شك في أفاظه شعراً دينياً أو ربما قرأياً . ولكن كانت غاية إقامة الحرية السياسية للشعوب ، وأن على الشعوب أن تتور ضد حكامها ، إذا ما ظلمت . وهذا للمبدأ وضعته

الخوارج من قبل على أساس ديني ، ولكن المعتزلة وضعت نظرياً . لم تخرج المعتزلة — كما قلنا من قبل . وللملك دعا بمخات الخوارج .

أما آراء المعتزلة في الإمامة ومواقفهم من الأمويين والعباسيين والعلويين ، فكان مجموعة من التناقضات . لم يحاربوا الأمويين ، بل وقف واصل موقفاً يكاد يكون موقف حياد بين علي وبين أعدائه ثم حاربوا مرة واحدة مع الزيد ولكن انتهى الأمر بعد ذلك ، وخدم كبار مشيخة المعتزلة — خلفاء بني العباس واستوزر بعض المعتزلة لم ، وأصبح الاعتزال دين الدولة الرسمي . وأصبح أصحاب حرية الإنسان سمراء ووزراء للملك . وسلبوا الإنسان حرية ، حين حاولوا إرغام علماء المسلمين على اعتناق مذهبهم .

وحين انقلب عليهم المتوكل ، هربوا إلى الشيعة الاثني عشرية وإلى الإسماعيلية ، وإلى الزيد . لم يكونوا إذن من بنية المجتمع ، وإنما كانوا كما قلت دائماً ، حاجة من حاجات المجتمع ، نزوة من نزواته في فترة من فترات حياة هذا المجتمع ، ثم هربوا إلى الخفايا ، إلى الأكمة الخفية مستترين .

ولعل هذا الانخفاء مما جعل بعض الباحثين يتصورون أن للمعتزلة كانت فرقة سياسية سرية ، وذلك لأنها في عهد الرشيد ، استتر البعض من رجالها ، وأن كتاب الأصول الخمسة لأبي الهذيل كان حيثل كتاباً سرياً . ولست أرى في هذا صحة . إنهم قاموا بالاستتار ، لقيام المجتمع ضلعم دينياً — كانت العقلانية مؤدية حيثل البعض إلى الإلحاد ، وخشى الخليفة المواقف العقلية كلها إسلامية وغير إسلامية . أن الاستتار الحقيقي ، إنما كان ممن هربوا إلى الشيعة — وشيعت المعتزلة منذ ذلك الوقت أو اعتزل الشيعة ومن ذلك الوقت ، وهم يوالون علياً وأولاده — سواء أكانوا فاطميين أو حننيين أو إسماعيليين .

الفصل السادس

أبو الهذيل العلاف

فيلسوف المحترلة الأول

اعتبر صاحب المنية أبا الهذيل العلاف من الطبقة السادسة من المحترلة ، ونسب إليه من صفات التمجيد والثناء الشيء الكثير قال : « كان نسيج وحده ، وعالم دهره ، ولم يقدمه أحد من المراقبين له ، ولا من الخافين »^(١) ورى الملطى علو المحترلة الكبير يقول : « وأبو الهذيل هذا لم يدرك في أهل الجدل مثله ، وهو أبهم وأستاذهم ، وكان الخلفاء الثلاثة - المأمون والمعتصم والواثق - يقدمونه ويعظمونه . وكان الوزير ابن أبي داود من تلامذته ، وكان لا يقوم له في الكلام خصم يصوغ الكلام صياغته »^(٢) أما الشهرستاني فيقول عنه إنه شيخ المحترلة ومقدم الطريقة ، والمناظر عليها^(٣) ويذكر ابن خلكان عنه إنه « شيخ البصريين في الاعتزال ومن أكبر علمائهم وهو صاحب المقالات في مذهبهم وبما لهم ومناظراتهم ، كان حسن الجدل قوي الحجة ، كثير الاستعمال للأدلة والإثبات »^(٤) .

ونحن نستطيع أن نعتبره أول فلاسفة المحترلة بلا منازع ، بل الممثل الأول للفلسفة الإسلامية إطلاقاً ، وسنرى نحن ، بالرغم من أنه لم يصلنا شيء من كتبه أو من كتب تلاميذه ، أنه وضع مذهباً فلسفياً متناقضاً . صدر فيه عن أصالة فكرية ممتازة .

أما اسمه الكامل فهو أبو الهذيل محمد بن أبي الهذيل العلاف ، أو أبو الهذيل محمد بن الهذيل ابن عبد الله بن مكحول البجلي ، كان مولى لعبد القيس ، ولقب بالعلاف - فيما يقول ابن المرتضى - « لأن داره بالبصرة كانت في العلافين »^(٥) . وهذا خطأ ، فقد لقب المحترلة بأسماء الصناعات التي كانوا يقومون بها ، وهي كما قلت من قبل - دليل على أصلهم غير العربي . ولد سنة ١١٣١ هـ على ما يذكر الخياط ، أو سنة ١١٣٤ هـ على ما يذكر أبو القاسم الكنجي ،

(١) ابن المرتضى : للمنية ، ص ٢٥ .

(٢) الملطى : التنبيه ، ص ٤٥ .

(٣) الشهرستاني : لئال ، ج ١ ص ٦٦ .

(٤) ابن خلكان : وفیات ، ج ٢ ص ١٧٦ .

(٥) الكنجي : مقالات ص ٦٩ ابن المرتضى ، للمنية ص ٢٥ .

ويذكر ابن خلكان التاريخين ويضيف أيضاً عام ١١٣٥ هـ - ٧٥١ م وتوفي عام ١٢٣٥ هـ - ٨٤٢ م بسر من رأى ^(١) ، وقيل إن وفاته كانت سنة سبع وعشرين ومائتين ^(٢) ، وقيل في أيام الولاة ، أى فيما بين سنة ٧٢٧ هـ إلى سنة ٧٣٢ هـ . ويستنتج من هذا أنه عمر مائة سنة . ويذكر ابن خلكان أن أبا الهذيل قد كف بصره ، وخرف آخر عمره ، إلا أنه كان لا يلعب عليه شيء من الأصول ، لكنه ضعف عن متابعة المناظرين من مخالفيهم وحجاجهم ، كما ضعفت ذاكرته ^(٣) .

وبهنا من كل هذا أنه عاصر الحركة الفلسفية المشهورة بحركة النقل والترجمة ، وأنه ناقش وجادل في حضرة الخلفاء ، ولأموين منهم بالذات ، وأنه كان قطعة التحول الكبرى من المذهب المعتزلى الأول الساذج إلى المذهب المعتزلى الفلسفى القائم على أسس منهجية ثابتة .

نشأ أبو الهذيل العلاف في مدرسة المعتزلة بالبصرة ، وأخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد الطويل تلميذ واصل بن عطاء ومبعوثه إلى أرمينية فيما يرى صاحب النية ^(٤) ، وعن بشر بن سعيد وأبي عثمان الزعفراني فيما يرى صاحب التنبيه ^(٥) .

وهنا نقابلنا مشكلة دراساته الفلسفية ، هل درس أبو الهذيل العلاف الفلسفة على مشيخة المدرسة ؟ أو بمعنى أدق ، هل تدارس هؤلاء المشايخ فلسفة اليونان وغير اليونان التي وصلت إليهم ؟ أم أنه درسها خلال قراءاته في الكتب المترجمة ؟ إننى أرجح أن هؤلاء التلاميذ القدامى لواصل وعمره عرفوا الكثير من المناهج التنوية ، ونحن نعلم أن البعض منهم سافر إلى البلاد الإيرانية وأرمينيا لحداية أهلها إلى الإسلام ، ولكن من المحتمل أيضاً أن يكون العلاف درس الفلسفة اليونانية عن طريق الترجمات ، واتصل بأهلها ، أى اتصل بالترجمة ونحن نعلم أنه قد دعى للجدال أمام الأمويين ، وكانت مجالس للأمويين مجالس فلسفة ، وفي رحابه عاش الترجمة .

ومن الأدلة على أن أبا الهذيل العلاف قد اطلع على الفلسفة اليونانية وغير اليونانية ، وأنه اتقن خفاياها ما يأتي :

(١) ما ذكرناه من قبل من أن أبا الحسن الأشعري يقرر أن ملهيه في الصفات أخطه من أرسطاطاليس ، وأن الشهرستاني يحاول دائماً وصل مذهب العلاف بالفلسفة اليونانية ^(٦) .

(١) ابن خلكان : وفیات ، ج ٢ ص ٢٧٧ .

(٢) للسجوى ، مروج ، ج ٤ ص ٥٢ .

(٣) ابن خلكان : وفیات ، ص ٢٥ .

(٤) ابن المرقضى : للنية ، ص ٢٥ .

(٥) الملل : للتنبيه ، ص ٤٣ .

(٦) الشهرستاني : الملل ، ج ١ ص ٦٣ .

ويذكر في موضع آخر أن أبا الهليل الملايخ شيخ المعتزلة الأكبر واقع الفلاسفة في أن الباري تعالى علم يعلم وعلمه ذاته^(١).

(ب) إن رؤوس الموضوعات التي وصلت إلينا تلك دلالة واضحة على صلته بالفلسفة اليونانية واطلاعه عليها . يقول الخياط : « إن الكلام فيما كان وفقاً يكون ، وفي الكل وفي البعض ، وما ينتهي وما لا ينتهي ، من غمض الكلام وإعطيه ، وإنما كان أبو الهليل يكثر ذكره والكلام فيه لشدة ولما يتبع به ، وهذه هي سبيل العلماء : إنما يعنون من العلم بأشده وأصعبه^(٢) . ثم إن الفقرات التي وصلت إلينا عنه ، والتي تشرح أحياناً رؤوس الموضوعات التي ذكرناها ، تدل على صلته بفلسفة اليونان . ثم إن أبا الهليل هو أول من وضع ملهيب الجزء الذي لا يتجزأ في الإسلام ، وهو ملهيب فلسفي اختلف في مصدره ، ومن المرجح أن يكون أبو الهليل قد اطلع على أصوله في المذاهب اليونانية والمعتزية .

(ج) ما يذكره تلميذه العظيم النظام ، من أنه نظر في كتب الفلاسفة ، فلما وصل إلى البصرة كان يعتقد أنه قد علم من الفلسفة ما لم يكن يعلمه أبو الهليل ، فلما ناظر أبا الهليل في ذلك خيل إليه لم يكن متشاكلاً قط إلا به لتصرفه فيه وحلقه في المناظرة فيه^(٣) .

(د) فيما يخص المذاهب القنوصية فقد اطلع أبو الهليل عليها اطلاعاً تاماً وقد ناظر المجيرس والثنوية ، ويذكر أنه أسلم الكثيرون على يديه ، وقد نقل إلينا صاحب المنية مناظرته لصالح ابن عبد القدوس - وكان ثوباً - عن أصل العلم ، أي عن أنه من أصلين قديمين نور وظلمة كانا متباينين فامتزجا . فساله أبو الهليل عن امتزاجهما أهو هما أو غيرهما ؟ فأجاب : بل هو هما . فآثره أن يكونا مترجحين إذا لم يكن هنا معنى غيرهما ولم يرجع ذلك إلا إليهما ، فاقطع صالح وأخذ ينشد :

أبا الهليل جزاك الله من رجل فأنت حقاً لعمري مفصل جلد^(٤)

(هـ) لا نستطيع إطلاقاً أن نتصور علم معرفة أبي الهليل بثقافة عصره كلها ، وقد عاش إيا ازدهارها وفي أثناء قيام حركة الترجمة . ثم إنه كان المكافح الأعظم عن الإسلام ، وكانت المذاهب القنوصية من ناحية واليونانية من ناحية أخرى تعمل على تقويض الإسلام ، فكان لا بد أن يطلع اطلاعاً عميقاً عليها حتى تتبين له أصولها .

(١) نفس المصدر : ج ١ ص ٢٢ .

(٢) الخياط : الانتظار ، ص ٣٣ .

(٣) ابن الرقعي : للنية والأمل ، ص ٢٦ .

(٤) ابن الرقعي : للنية والأمل ، ص ٢٦ - ٢٨ .

كتبه :

لم تصلنا كتبه بل قدلت جميعاً ، ويذكر صاحب المنية أن « له ستين كتاباً في الرد على المخالفين في دفين الكلام وحيله »^(١) ، ويذكر الملطي أنه « وضع من الكتب ألفاً ومائتي صنف يرد فيها على المخالفين وينقض كتبهم »^(٢) . وكتبه ، على ما استخلصتها من المصادر المختلفة التي تكلمت عنها ، هي :

(١) مناظراته مع الجبوس والثبوية : يبدو أن له كتاباً في هذا الموضوع ويذكر القاضى عبد الجبار هذه المناظرات في تجميعه لطبقات المحرلة^(٣) ، ويبدو أن هذا الكتاب ذكر باسم « التوحيد والرد على الملاحدة » في مواضع أخرى من كتاب الخياط^(٤) .

ويذكر الملطي أنه نص رسالة إلى العامة ما سبقه إليها أحد في حسن الكلام ونظامه يذكر فيها العدل والتوحيد والوحيد^(٥) .

(ب) كتاب الحجج : تكلم فيه عن فتاه غلقيات الله . وقد ذكره البغدادي وذكر أن فيه باباً في الرد على الدهرية^(٦) ، ويبدو أن هذا الكتاب هو ما ذكره الخياط إجمالاً في قوله « إن أبا المنيل والنظام وغيرهما من المحرلة كتبوا كتباً في نقض مذهب الدهرية الزاعمين بأن الجسم لم يزل متحركاً وحركته علة ، وأنهم صححوا التوحيد وأثبتوا التقديم واحداً في الحقيقة »^(٧) .

(ج) الرد على النظام : يذكره البغدادي^(٨) .

(د) كتاب في الأمراض والإنسان ولجزءه الذي لا يتجزأ : يذكره البغدادي أيضاً^(٩) .

(هـ) كتاب ميلاس : يذكر ابن خلكان أن لأبي المنيل الثلاث كتاباً يعرف باسم ميلاس ، وكان ميلاس مجوسياً فأسلم ، وكان سبب إسلامه أنه جمع بين أبي المنيل وجماعة من علماء الثبوية قطعهم أبو المنيل فأسلم ميلاس عند ذلك^(١٠) .

(١) نفس المصدر : ص ٢٥ .

(٢) الملطي : التنبيه ، ص ٤٢ .

(٣) ابن المرتضى : للنية والأمل ، ص ٢٦ .

(٤) الخياط : الانصار ، ص ١٧ .

(٥) الملطي : التنبيه ، ص ٣ .

(٦) البغدادي : الفرق بين ، ص ١٠٤ .

(٧) الخياط : الانصار ، ص ١٧ .

(٨) البغدادي : الفرق ، ص ١١٥ .

(٩) نفس المصدر نفس الصحيفة .

(١٠) ابن خلكان : وفيات الأعيان ، ج ٢ ص ٢١٦ .

(و) الأصول الخمسة : ذكره أبو معين النسفي كما ذكرنا من قبل ، وهو التوحيد الذي نورد بذكر هذا الكتاب ، ويذكر أنه ألفه في زمان هارون الرشيد (١) ..

(ز) كتاب الحجة : يذكر الملقى أنه وضعه في الأصول أى أصول الفقه (٢) .

هذا ما وصلنا من أسماء كتب أبي المليل الملاف ، ولم يصلنا مع الأسف الشديد شيء منها . وكما ذكرنا من قبل سنحاول أن نعرض لفلسفته مستثنين على الشلوات الباقية التي حفظها لنا التاريخ عنه .

أسلوبه وجملة :

لا شك أن أبا المليل الملاف أعجز العربيه إقناعاً كاملاً ، وأنه كان ذواقة لها ، ولدينا أمثلة عدة على أسلوبه العربي الجميل واستخدامه للشعر وسرعة تخلصه ، ومن هذه الأمثلة ما يذكره ابن خلكان من أنه « اجتمع عند يحيى بن خالد البرمكي جماعة من أرباب الكلام ، فسألم من حقيقة العشق ، فتكلم كل واحد بشيء ، وكان أبو المليل في جلستهم فقال : أيها الوزير ، العشق يختم على النواظر ، ويطيح على الأكتلة ، مرتعة في الأجسام وشرعة في الأكباد ، وصاحبه مصروف الطنون ، مضغ الأوهام ، لا يصفو له مرجو ولا يسلم له مدعو ، تسرع إليه النواذب . وهو جرعة من قيع الموت ، وتقع من حياض النكل ، غير أنه من أريحية تكون في الطبع ، وطلاوة توجد في الشئائل ، وصاحبه جواد لا يعنى إلى دعاية المنع ولا يهيب لنزاع العدل (٣) . وهذا الوصف يدل على دقة إحساس الرجل ، وفتنة تصوره ، وتعمقه في اللغة وتفننه فيها .

ومثال آخر يدل على معرفته الكبرى بحقيقة القرآن ، أن أتاه رجل فقال له : « أشكل على أشياء من القرآن قصصت هذا البلد ، فلم أجد عند أحد ممن سألتهم شفاء لما أردته ، فلما خرجت في هذا الوقت قال لي قائل : إن بغيك عند هذا الرجل ، فأتق الله وأخبرني . فقال أبو المليل : فإذا أشكل عليك ؟ قال آيات من القرآن توهمني أنها متناقضة ، أو آيات توهمني أنها ملحوظة . قال فإذا أحب إليك ، أجيبك بالجملة أو تسألني عن آية آية ؟ قال : بل تجيبني بالجملة ، فقال أبو المليل : هل تعلم أن عمداً كان من أوسط العرب وغير مطعون عليه في لثته ، وأنه كان عند قومه من أعقل العرب فلم يكن مطعوناً عليه ؟ قال : اللهم نعم . قال أبو المليل : فهل تعلم أن العرب كانوا أهل جلد ؟ قال : اللهم نعم . قال أبو المليل :

(١) أبو معين النسفي : بحر الكلام ، ص ٤

(٢) للملقى : التنبية ، ص ٤٣ .

(٣) ابن خلكان : طبقات ، ج ٢ ص ٢٧٦ .

فهل اجتهدوا في تكليبه ؟ قال : اللهم نعم . قال : فهل تعلم أنهم عابوا عليه بالمناقضة أو بالحن ؟ قال : اللهم لا . قال أبو الهليل : فتدع قلمك مع علمهم بالغة وتأخذ بقول رجل من الأوصاف ؟ قال : فأشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله . . قال كفاي هذا ، انصرف وبقته في الدين . ويذكر القاضي عبد الجبار أن أبا الهليل ناظر بعض الختابة في مسألة قدم القرآن ، وأخذ الحنبل لرحمًا وكتب عليه « الله » وقال : أفتتكر أن يكون هذا هو الله وتبلغ المحسوس ؟ فأخذ أبو الهليل اللوح من يده ، وكتب بجانبه « الله » أخرى ، وقال للحنبل : أيهما الله إذن ؟ فاقطع الحنبل^(١) .

ويلاحظ أن الحنبل يلحظ إلى قدم القرآن وقدم الكتابة ، بينما ينكرها أبو الهليل . وأيا كان الأمر فالقصة تدل على لاجية أبي الهليل وذكراته وسرعة بديته .

ويذكر المبرد : ما وأيت أفصح من أبي الهليل والملاحظ ، وكان أبو الهليل أحسن مناظر شهدته في مجلس ، وقد استشهد في جملة كلامه بطلقة بيت^(٢) . ويذكر ثمانية من أفرس أنه حين دخل العلاف على المأمون واحتفل المجلس ، واستشهد في عرض كلامه بسبعمائة بيت . وحدث أمام المأمون أن وجه برغوث الحكيم الأسئلة إلى العلاف ، فرفع العلاف عن مكانه فقال برغوث :

وما بقيا على تركياني ولكن خضفا صرد النبال

فبرز أبو الهليل العلاف وقال :

وأرفع قمى عن بجيلة لأنى أذل بها عند الكلام وتشرف

ويذكرون مناقشاته مع صالحين بن عبد القدوس الزنديق التنوي .. قال أبو الهليل : على أى شيء تزم يا صالح ؟ قال أستجير الله وأقول بالاثنتين قال أبو الهليل : فأيمها استخوت لا أم لك !

ويذكر أيضاً أنه مات لصالح بن عبد القدوس ابن ، فضى إليه أبو الهليل العلاف ومعه النظام وهو غلام حدث ، قرأه حزينا فقال : لا أعرف بلزورك وجهك ، إذا كان الإنسان عندك كالزروع ، قال : إنما أجزع لأنه لم يقرأ كتاب الشكوك ، قال : وما كتاب الشكوك ؟ قال : كتاب من قرأ فيه شك فيما كان ، حتى يتوهم أنه لم يكن ، وفيما لم يكن حتى يظن أنه قد

(١) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول ص ٥٤٤ .

(٢) ابن الرقي : اللنية .. ص ٢٦ .

كان ، قال أبو الهليل : فشك أنت في موت ابنك وأعمل على أنه لم يموت ، وإن كان قد مات ، فشك أنه قد قرأ ذلك الكتاب وإن لم يقرأه^(١) .

تلك أمثلة تدل على بلاغة الرجل وسحر أسلوبه ، وقد ناقش التنوية والرافضة ، وذكرت مناقشاته مع هشام بن الحكم في بطون الكتب . يقول القاضي عبد الجبار إن مناظراته مع الجبوس والتنوية وغيرهم طويلة ممدودة ، وكان يقطع الخصم بأقل كلام^(٢) . ونظر الملاف أيضاً الحيرة ، وينشد الشاعر المعتزلي في هذا يقول :

آل أمر الإجمار شر مآل وأتقى مذعناً بخزى مآل

بين نابي الهليل حسام بيد الدين مرهف في حقال

قد رأيتاه والخليفة يسطر يمين من رأيه وشال

قل لأهل الإجمار شامت وجوه وقلب ولدن تحت الضلال

من يقيم في دجى الليل من الشك فالنور مناط بكرة الاعتزال

ويقال إنه أسلم على يده أكثر من ثلاثة آلاف رجل ، ويذكر المأمون عنه البيت الآتي :

أطل أبو الهليل على الكلام كإظلال النمام على الأنام^(٣)

ولما مات أبو الهليل الملاف صلى عليه الوزير أحمد بن أبي داود وكبر عليه خمسا ، فلما سئل عن ذلك قال : كان يتشيع لبنى هاشم ، فصلبت عليه صلاتهم ، ومن المعروف أن أبا الهليل كان يفضل علياً على عثمان .

ويذكر المؤرخون أن أبا الهليل كان أيضاً متشكفاً زاهداً ، وأنه كان يأخذ من الخليفة في كل ستة سنين ألف درهم ويوزعها على أصحابه ، ولكن ذكرت بعض الروايات أنه كان بخيلاً ، بل كان أبخل المعتزلة :

ويحس نرى من هذا أن الرجل تقلبت عليه ظروف الحياة ، رأى المعتزلة وهي مدفوعة صامته بعد واصل وعمره ، خاض علوم عصره من لغة وآداب وقته ، ثم درس الفلسفة كلها . ثم تقلبت به الحياة في عهود الخلفاء العباسيين . استقر المذهب في عهد المهدي والرشيد ، ثم ظهر وأعلن في عهد المأمون . عاش أبو الهليل الملاف هذه العصور كلها ، ووضع للمعتزلة طريق الفلسفة وسار

(١) قس المصدر : ص ٢٧ .

(٢) قس المصدر : ص ٢٦ .

(٣) ابن الرقي : لنية .. ص ٢٨ .

فيه ، وأقام الفكر للمعترى في نسق يديع ، ومهد الطريق لتلميله العظيم النظام ، ليذهب بأصول المذهب إلى أوجه .

وسنحاول قبل أن نتقل إلى مناقشة فلسفته — أن نعرض في كلمة وجيزة لتلامذته وأقرانه في المدرسة العقلية الجبارة .

بيته العلاف وأقرانه وتلامذته :

وقد عاش العلاف حياة طويلة كما رأينا ، وعمر أكثر من مائة عام ، ولد عام ١٣٤ أى في نهاية الدولة الأموية ، وماتت حياته الطويلة المائة الأولى لحياة الدولة العباسية . وأول ما نلاحظ عن بيته موال — وقد أشار إلى هذا البغدادي حين قال إنه كان مولى لعبد القيس ، وإنه جرى على منهاج أبناء السبايا لظهور أكثر البلع منهم^(١) — فهو إذن عاش في تلك البيته التي عاش فيها الحسن البصري من قبل ، ودرس في مدرسة واصل كما ذكرنا من قبل ، وعاصر حركة الترجمة المشهورة ، والتي بلغت أوجها في عهد المأمون :

عاش الرجل إذن في بيته علمية خالصة ، ودرس الفلسفة دراسة عميقة كما قلنا ، وأخلص للإسلام أكبر إخلاص ، ولذلك اتجه إلى غامض الكلام ولطيفه ، وتعمق فيه ليرد على الدهرية والملاحدة والفلاسفة لذلك يقول الخياط في نصوص متعلقة ذكرنا أحدها من قبل إن العلاف تكلم في هذه « النقائض » أى الكلام فيما كان وفيما يكون وما ينتهي وما لا ينتهي والكلام في البض والكل . . . وإنما يعنى بهذا الباب من العلم من له عناية بالترجيح وبالرد على الملحدين^(٢) ولكن الخياط يرى أنه قد أسيء فهم كثير من أقوال أبي الهذيل العلاف من أعدائه وشنع عليه الكثيرون وخاصة الرافضة وهذا ما دعاه إلى التوبة عن الكلام في هذا الباب والنظر فيه قبل موته ، لأن أبا الهذيل كان يناظر فيه على البحث والنظر ، أى « أنه كان فقط يريد إلزام أعدائه بهذه الأبحاث من غامض الكلام وديقته » يقول الخيال : « وإنما ذكرت هذا الكلام ، لأعرف من قرأ كتابي هذا أن أبا الهذيل لم يكن يعنى بهذا الباب من الكلام إلا وهو من شديد الكلام ، وأن الشبهة فيه ليست كالشبهة في خطأ الرافضة ، فذلك الشبهة تجوز على أهل الجهل من أمثالهم . ومن بعد ، فإن أبا الهذيل العلاف رحمه الله قد تاب من الكلام في هذا الباب عند ظن الناس به أنه يعتقد ، وأخبر أنه كان يناظر فيه على البور والنظر . أخبر بذلك جماعة ثقات ، ولا يهتمون في أخبارهم فليس يحل لأحد قرعته به »^(٣) .

(١) البغدادي : الفرق .. ص ٧٣ .

(٢) الخياط : الاتصاف .. ص ٧ .

(٣) الخياط : الاتصاف : ص ٧ ، ١٦ ، والكمي : مقالات ص ٧٠ .

وقد ذكرنا من قبل عمله الباهر في مجادلة أصحاب الاثني عشر ، ومناظراته مع صالح بن عبد القدوس ، وكذلك مناظراته مع الدهرية . ويبدو أنه ناقش « الرافضة » ، وأقصد بالرافضة الشيعة الإمامية ، وكانت له أيضاً جولات معها . ويذكر الخياط عن هشام بن الحكم « أنه جمع بينه وبين أبي المنليل بمكة ، وحضره الناس ، فظهر من اتقاطعه وفصيحته وفساد قوله ما صار به شهرة في أهل الكلام^(١) ، وكان هشام بن الحكم مجسماً كما كانت الشيعة جميعها في ذلك العصر ، ولذلك كان النزاع بينها وبين المعتزلة - والعلاف بالذات - حقيقاً . ولقد أفرد ابن الرواندي في كتابه « فضيحة المعتزلة » مكاناً كبيراً لنقد أبي المنليل العلاف والمهجوم عليه ، بما دعا الخياط إلى كتابة « الانتصار » ودأ على ابن الرواندي .

وفي هذه البيئة أيضاً كان يعيش أصحاب الحديث متخرجين عن المناقشة ، متبعين الآثار حيثما وجدت . ويحاطب أصحاب الحديث كان هناك مجرة الشام ومجرة خراسان ، وكان هناك أهل السنة الأوائل وعلى رأسهم عبد الله بن كلاب ، ويحاطب هذا أصحاب المذاهب الأربعة ، يقول طلائش كبرى زاده : وضعت مدنتهم زمن ظهور الاعتزال ، ولعل الله سبحانه وتعالى قدر وجودهم في زمن أرباب الأهواء ليبلغ نورهم ظلم البلع من الدين وتمتاز بحسن عقائهم أركان الشرع وأساس اليقين^(٢) ، تلك هي البيئة التي عاشها أبو المنليل العلاف ومدونه ، وشاخص فيها مشترك الفرق والمذاهب ، وترك آثاره الكبرى في التاريخ الفكري للإسلام حتى الآن .

أما عن تلامذته ، فقد أخرج العلاف « النظام » (توفي عام ٨٢٣) وهو أكبر شخصية معتزلية ، كما سئري فيما بعد ، وكان النظام بن أخته علاوة على كونه تلميذه ، ويليه في التلمذة على أبي المنليل « أبو بكر بن عبد الرحمن بن كيسان الأصم » ، وقد اختلف مع النظام . ولكن أم تلامذة أبي المنليل العلاف هو أبو يعقوب بن عبد الله بن إسحاق الشحام المتوفى عام ٨٢٣ ، وقد ذهب صاحب المنية إلى أن رئاسة المعتزلة في البصرة في وقته انتهت إليه ، ثم من أم تلامذة العلاف « أبو علي بن خالد الأسدي » توفي عام ٨٢٠ ، ثم « أبو جعفر ابن ميثرة » ، تلمذ على أبي المنليل ، ثم انتقل إلى الرادلو . ويذكر أيضاً من تلامذة أبي المنليل « عبد الله الدباغ » ويحيى بن بشر الأرجاني ، كما عاصر العلاف هشام بن عمر القوطي (٨٢٠) ومعمّر بن عباد السلمي (٨٢٠) وعباد بن سليمان (٨٢٥) وأبو سهل بشر بن المعتمر (٨٢٠) وأبو موسى عيسى بن صبيح للردلو^(٣) .

(١) الخياط : الانتصار : ص ١٤٢ .

(٢) طلائش كبرى زاده : مفتاح السعادة ، ج ٣ ص ١٩٩ .

(٣) نفس المصدر : ٣٥ ، ٣٨ .

وأخيراً . فرى أثره الكبير في طبقات المعتزلة التي تلت بحيث يذكر القاضي عبد الجبار عن أبي هاشم الجبائي أنه لم يفتى لأحد من إذهاب سائر طبقات المعتزلة له بالتقدم والرياسة بعد أبي المنذر مثله ، وقد شمر أبو هاشم الجبائي بضملة أبي المنذر فقال : « ليس بيني وبين أبي المنذر خلاف إلا في أربع مسائل » وما كان في الدنيا - بعد الصحابة - أعظم عنده من أبي المنذر إلا من أخذ عنه كواصل وعمرو . ورى أيضاً في أواخر القرن الرابع « أبا بكر محمد ابن إيوهم الرزي » ينشر الاعتزال في أصفهان ، يقول القاضي عبد الجبار : إن أبا بكر أخذ الاعتزال عن يحيى بن بشر الإرجاني تلميذ أبي المنذر ثم نشر طريقة أبي المنذر في أصفهان^(١) .

فلسفة أبي المنذر العلّاف

سنحاول تقسيم فلسفة أبي المنذر العلّاف إلى أقسام ثلاثة : مشكلة الأكويمة ، مشكلة الطبيعة ، مشكلة الإنسان . هذا مع العلم بأن المشاكل الثلاث متداخلة وتتصل الواحدة بالأخرى . ويتبين أن فلاحه أيضاً أننا تركب فلسفته خلال شلوات من أقوال وصلت إلينا ، لأننا لم نظفر بعد بأي كتاب من كتبه أو كتب تلميذه النظام ، غير أن الأشعري في مقالات الإسلاميين والخطيب في الانصار والقاضي عبد الجبار في شرح الأصول الخمسة حفظوا لنا قدراً من عباراته نستطيع في ضوءها أن نحدد معالم المذهب . وإذا ما انتقلنا إلى كتب الفرق الأخرى كالشهرستاني في الملل والنحل فإننا نجد أحياناً دقة مطلقة في نقله عن أبي المنذر ، وأحياناً يورد بعض الإزلامات على أبي المنذر وكأنها آراء له . وكذلك يفعل البغدادي في الفرق بين الفرق والإسفرائيني في التبصير وابن حزم في الفصل . ولذلك ينبغي تناول نصوص هؤلاء بحمل وحيطه . ثم إلى أوجه أنظار الباحثين إلى محاولة جمع آراء المعتزلة من كتب الأشاعرة المتأخرين - أمثال فخر الدين الرازي والآملي ، وكتب العقائد المتأخرة كالمواقف للإمامي والمقاصد للتتازلي ، وكتب أصول الفقه عامة ، وكتب التاريخ الإسلامي . والآن . إلى المشكلة الأولى التي خاضها أبو المنذر العلّاف .

١- مشكلة الألوهية

(١) الذات والصفات :

إن تصور الذات الإلهية عند أبي الحليل العلاف إنما يدخل في الإطار العام لتصور الذات عند المعتزلة عامة . ويصور الحياط فكرة العلاف عن الذات الإلهية بأن أبا الحليل يبنى عن الله تعالى مشابهته لخلق من كل وجه ، ويثبته واحداً ليس بجسم ، ولا بدى هيئة ولا صورة ولا حد ، وأنه (ليس كمثل شيء) . ويرى الحياط أن أبا الحليل كان ينكر رأى الرافضة في الذات بأن الله جسم ذو هيئة وصورة يتحرك ويسكن ، ويزول ويتقل ، وأنه كان غير عالم ثم علم ، وأنه يريد الشيء ، ثم يبدو له فيريد غيره ^(١) . ومن هنا نرى أن أبا الحليل العلاف كان ينكر قول هشام بن الحكم معاصره في أن الله صورة وأن الله جسم . ويلو أن وصف الله بالجسم والصورة كان منتشرًا كما قلنا انتشاراً كبيراً إبان ذلك العصر . وقد بينا حقيقة هذا التعبير - الجسم - في بحثنا عن الجسمة والمثبة وفشلتها في الإسلام . وكره المعتزلة وأهل السنة والجماعة على السواء وصف الله بالجسمية ، وحاربوا على الرافض من ناحية والجسمة من أهل الحديث من ناحية أخرى ، وصفهم للإله بصفات الأجساد المخلقة ، وأن له صورة وجوارح وآلات وأنه يبدو له البدوات ^(٢) . وهذا هو تزيه العلاف ، تزيه مطلق كامل لله أمام تجسيم الشيعة والخشوية .

وحين ينتقل العلاف إلى مشكلة الصفات ، يمضى أيضاً في إطار المعتزلة العام . فلا فرق عنده بين الذات والصفة ، هما شيء واحد : فإله عالم يعلم هو هو ، وقادر بقدرته على هو ، وحى بجماله هو هو . ويعمم نفس الأمر في سمعه وبصره وقلمه وعزته وعظمته وجلاله وكبريائه وفي سائر صفاته لئلا يثبته العزة والعظمة والجلال والكبرياء ، وكذلك في سائر الصفات التي يوصف بها لنفسه ، وأنها هي الله كما قال في العلم والقدرة تماماً ^(٣) . هذا إذن تصور العلاف لصفات الذات ، وصفات الذات هي الصفات التي يوصف الله بها ولا يوصف بأضدادها ، وهي تختلف عن صفات المعنى ، وهي التي يوصف الله بها المعنى ، أو صفات الفعل التي يوصف الله بها وبأضدادها ، غير أننا نلاحظ أن هذه التقاسيم لم تتضح اتضاحاً

(١) الحياط : الانتصار ص ٧ ، ٨ ، ١٤٤ .

(٢) القاسمي عبد الجبار : شرح الأصول ، ص ١٨٣ والحياط الانتصار ، ص ١٤٦ وفي مواضع أخرى كثيرة .

(٣) الأشعري مقالات الإسلاميين ج ١ ص ١٦٥ .

(٤) نفس المصدر السابق ص ١٧٧ .

كاملاً عند أبي المنزلة العلاف ، ولكن لما لا شك فيه أنه توصل إلى مفهوم صفات الذات وأنه اعتبرها هي هي الذات ، وهو يقول : « إذا قلت إن الله علم أثبت له علماً هو الله ، ونقيت عن الله جهلاً ، وطلت على معلوم كان أو يكون . وإذا قلت قادراً ، نقيت عن الله عجزاً ، وأثبت له قدرة هي الله سبحانه وطلت على مقدور . وإذا قلت لله حياة أثبت له حياة وهي الله ، ونقيت عن الله ميتاً ، فهنا إثبات صفات لله هي الله ، ويسلب الذات عن نقائصها ، وهذه هي صفات الذات بالمعنى الكلامي .

ونتقل إلى المشابهات ، ويرى أبو المنزلة العلاف أنه يمكن تفسيرها في ضوء هذا المنهج ، فوجه الله هو هو الله ، وقس عليه هو الله . ويتأول ما ذكره الله من اليد أنها نعمته ، يتأول قول الله : « ولتصنع على عيني » أي يعلمي^(١) . بل إننا نراه يتأول الرؤية بأنها هي العلم .

نستطيع أن نرى من هنا أن أبا المنزلة يلزم بوحدة الذات الإلهية إلى أقصى حد ، ولا يقبل إطلاقاً أن يحمل على الذات صفة من الصفات مستقلة عنه : فالذات هي كل شيء ، أو الذات والصفات شيء واحد ، أو أن الصفات وجوه للذات ، أما حمل صفة هي غير الذات على الذات ، أو تعدد الصفات التي تحمل على الذات ، فيؤدي إما إلى تثنية الذات ، وإما إلى تعدد الذات . فالصفات إذن - وصفات الذات على الخصوص - هي اعتبارات ذهنية ننظر نحن بها إلى الذات . ومع أن الغاية من تلك المحاولة كانت إثبات التوحيد في أمشي صورة ، غير أن أهل السنة والجماعة - وكانت طريقتهم إثبات الصفة حتى تكون صورة الله ، تفلس وتعالى ، غنية - اعتبروا محاولة المعتزلة ، والعلاف بالذات ، محاولة غير صحيحة . . . ونرى هجمات الأشاعرة تلتخص في ناحيتين : الناحية الأولى : المصادر - حاولوا بكل الوسائل أن يبينوا أن المعتزلة تشابهوا أو أخذوا كلامها من النصارى أو من الفلاسفة . والناحية الثانية - الإلزامات العقلية على هذا المذهب وما يؤدي إليه من إشكالات في باب دقيق الكلام وغماضه .

(ب) مصادر نفي الصفات :

أما عن مصادر نفي الصفات ، فإن الإمام أبي الحسن الأشعري يذكر أن المعتزلة تذهب إلى نفي صفات الله وأن الله لا صفات له ، لا علم له ولا قدرة له ولا حياة له ولا سمع له ولا بصر له ولا عز له ولا جلال له ولا عظمة له ولا كبرياء له بل يعممون هذا في سائر صفات الله التي يوصف بها لنفسه ويقرر أبو الحسن الأشعري - وقد عرف المعتزلة وخباياها - مصدر هذا القول أنهم أخذوه « عن إخوانهم من المتفلسفة الذين يزعمون أن للعالم صانعاً لم يزل - ليس بعالم ولا قادر

(١) نفس المصدر : ص ١٦٥ .

ولاحى ولا سميع ولا بصير ولا قديم - وعبروا عنه بأن قالوا: تقول عين لم يزل^(١)، فالأشعري إذن يعلم صفات المعتزلة « بالفلسفة » أى فلاسفة الإسلام الذين تابعوا رأى الأرسطاليسى الذى يسلب عن المحرك الأول كل الصفات الإيجابية ، ويقتصر عمله الوحيد على تحريك العلم : ويقول أبو الحسن الأشعري إن المعتزلة - فى فقيهم للصفات - لم يستطيعوا أن يظهروا من ذلك ما كانت الفلاسفة تظهره ، فأظهروا معناه بتفهم أن يكون لله علم وقدره وحياة وجمع وبصر ، ولولا الخوف من انكشاف أمرهم على حقيقته ، لأظهروا ما كانت الفلاسفة تظهره من ذلك ، ولأعلنوه ، غير أن خوف السيف وبطش السلطان منعهم من إظهار ذلك^(٢). ومن هذا يجرم أبو الحسن الأشعري بأخذ المعتزلة نفي الصفات من الفلاسفة اللذين عاصروهم المعتزلة إبان ذلك الوقت ، ويقرر أن نفي الصفات عند أبي المنذيل مأخوذ عن أرسطاليس ، ويذكر « أن أرسطاليس قال فى بعض كتبه إن البارى علم كله ، قدرة كله ، حياة كله ، سمع كله ، بصر كله » وقد صادف هذا هوى فى نفس أبي المنذيل فقال : « علمه هو هو وقدرته هى هو »^(٣).

وهنا يشير الأشعري بوضوح إلى مصدر أبي المنذيل العلاف - وهو أرسطاليس . وينبغي أن يحسم المسألة : هل قال أرسطو حقاً إن البارى علم كله ، قدرة كله ، حياة كله ؟ أبداً - لم يقل أرسطو هذا ، ولكن أرسطو يقول « إن الله لا يعلم الموجودات فى أنفسها ، بل يعلمها فى ماهيتها ، فإله علم كله » حقاً وجد هذا عند أرسطو ، ولكن لا فى الصورة التى ذكرها العلاف . من المحتمل - وأبو المنذيل العلاف يخوض « دقيق الكلام لطيفه » وهو يدمم الفكرة العامة للمعتزلة ، وهى تنزيه الله عن الصفات أو اعتبار الذات والصفة شيئاً واحداً - أنه رأى المتفلسفة أو الترجمة فى رحاب المأمون يتقلون هذا النص ، فاستفاد منه جزئياً ، ولكن ليس هو من فلسفته ، ولم يستخدمه استخدام أرسطو له ، إن نفي الصفات كان قد تقرر من قبل على يد وأصل وفى مدرسة وأصل من بعده ، والعلاف يفلسفه هنا أو يضفى عليه النسق الفلسفى والروح الفلسفى .

أما الشهرستاني فإنه يرى أن المصدر الأجنبي لأصل التوحيد عند أبي المنذيل هو الفلاسفة « إن أبا المنذيل العلاف قد اقتبس من الفلاسفة فكرة أن الله تعالى علم يعلم وحامه ذاته ، قادر بقدرته وقدرته ذاته ، حى بحياة وحياته ذاته ، وأن هؤلاء الفلاسفة اعتقدوا أن ذاته واحدة لا كثرة فيها بوجه ، وإنما الصفات ليست وراء الذات معان قائمة بذاته بل هى ذاته ، وترجع إلى السلوك والقوازم . ويقرر الشهرستاني أن ثمة فرقاً ضئيلاً بين قول القائل : علم لذاته لا يعلم ، وبين قول القائل : علم يعلم هو ذاته : إن الأول نفي الصفة والثانى إثبات ذات هو بعينه صفة ،

(١) الأشعري : مقالات ، ج ٢ ص ٤٨٣ .

(٢) الأشعري : مقالات ، ج ٢ ص ٤٨٣ .

(٣) نفس المصدر : ص ٤٨٤ .

هى بعينها ذات . بل يرى الشهرستانى أن إثبات أبى الهذيل لهذه الصفات وجوه للذات ، كما ذكر عنه ، إنما يقرب فكرته من أقانيم النصارى أو أحوال أبى هاشم ^(١) : فصلوه فكرة التوحيد عند أبى الهذيل في رأى الشهرستانى هى : إما الفلاسفة وإما النصارى .

أما مصدره الفلسفى اليونانى الذى يشير إليه هنا الشهرستانى فهو الأفلاطونية المحدثة ، وهى التى تقول إن الواحد على قمة الوجود لا كثرة فيه . وقد اعتنق هذه الفكرة الأفلاطونية الحديثة فلاسفة الإسلام المشاؤون ابتداء من الكندي ، على أن الشهرستانى نفسه يرى أن هناك فرقاً دقيقاً بين القولين : فالفلاسفة يقولون إن الله عالم بلماته لا يعلم ، أى أنهم يعتبرون الذات والعلم شيئاً واحداً . . إن هذا القول بنى وجود الصفة قضيّاً تاماً ، علالة على أنه يقرر أن الله لا يعلم غير ذاته ، ولا يعلم غيره من الموجودات ، وقد أدام هذا إلى إنكار علم الله بالجزئيات . أما أبو الهذيل فيقول بإثبات ذات هى بعينها صفة ، أو إثبات صفة هى بعينها ذات . إنه حاول إلى حد ما الإبقاء على وجود الصفات . ولست أقصد بهذا أنه جعل للصفة وجوداً مستقلاً . : إن المنهج المتزلى على هذا الأساس يفقد كل خصائصه ، إنما أقصد أن أنا الهذيل العلاف حاول السمو بوحدة الله فوق كل اعتبار ، ولكنه راعى في الوقت عينه ما للصفات من قيمة في النصوص الدينية . وما يذكر في الكتاب والأخبار من الأسماء ، وخاصة ما يعرف بالأسماء الحسنى ، فاعتبر تلك الأسماء أو الصفات وجوها للذات ، أو هى الذات . ويلاحظ أيضاً أن أبى الهذيل العلاف يقرر أن الله عالم يعلم وعلمه ذاته ، ومعنى هذا أن الله يعلم ذاته ، ويعلم غير ذاته . وهنا يختلف أيضاً مع الفلاسفة . . إن الله عند الفلاسفة يعلم ذاته فقط .

ونلاحظ أيضاً أن الشهرستانى يعتبر وجوه الذات عند أبى الهذيل هى بعينها أقانيم النصارى ، فالنصارى تقول في أسرارها المقدسة : « واحد في ثلاثة ، جوهر واحد وثلاثة أقانيم » والأقانيم عناصر ظاهرة واضحة للعالم بجانب الجوهر القديم وهى قديمة مثله ، ويرى الشهرستانى أن وجوه الذات هى نفس الفكرة ، وهذا نجم من هذا العالم الكبير ، إن ثمة فرقاً شامخاً بين وجوه الذات عند أبى الهذيل وبين السر المقدس المسيحى . . إن « وجوه الذات » — وهو تمييز أجده عند أبى الهذيل : ولعله إلزام من أعداء المعتزلة — يعنى أن الذات واحدة لا تعدد فيها بحال ، إن نظرت إليها من وجه القدورات فهى قدرة ، ومن وجه المعلومات فهى علم ، ومن وجه المراتب فهى إرادة . . « معنى أن الله عالم معنى أنه قادر ومعنى أنه حى أنه قادر ، وهذا لا لازم إذا كان لا يثبت للبارى صفات هى هو ولا يثبت إلا البارى فقط . . هذه أقواله ينقلها الأشعرى . بل يقول الأشعرى « وكان إذا قيل له ، فلم اختلفت الصفات ، فقيل علم وقيل قادر وقيل حى ؟ قال لاختلفت العلوم والمقدور » ^(٢) .

(١) الشهرستانى : الملل ، ج ١ ص ٦٧ ، ٦٨ .

(٢) الأشعرى : مقالات ، ج ٢ ص ٤٨٣ .

أما أحوال أبي هاشم الجبائي التي ورد ذكرها في النص فهي - في إيجاز - صفات الله وراه الذات لا مرجودة ولا معدومة ، وعلى حيالها لا تعرف كذلك . ويشير الشهرستاني أيضاً إلى أن أبا هاشم الجبائي أخذ كثيراً من أقواله عن الفلاسفة واتباعهم المعتزلة أنفسهم ، كما قلنا بأنه نفس نفسه بشيء من الفلسفة وعلوم الأوائل ، إن أبا هاشم الجبائي تأثر بلا شك في كثير من أقواله بالشيخ القديم أبي الهذيل العلاف ، وإن وجه الذات أدت به إلى القول « بالأحوال » ، ولكن الأحوال ليست فكرة فلسفية يونانية كما توهم الشهرستاني . . إنها خروج على القانون المنطقي الأرسطاليسي - قانون الثالث المرفوع ، فهي إثبات وسط بين التقيضين ^(١) .

(ج) الإلزامات محصوم المعتزلة على فكرة التوحيد :

أما الإلزامات على مذهب أبي الهذيل العلاف في التوحيد فيورد لنا الأشعري الإلزام الآتي :
وكان إذا قيل له حدثنا عن علم الله سبحانه الذي هو الله .. أتزعم أنه قدرته ؟ أبي ذلك . فإذا قيل له : فهو غير قدرته ؟ أنكر ذلك . وهذا نظير ما أنكره أقوال مخالفيه من أن علم الله لا يقال هو الله ولا يقال غيره . أما مخالفيه هؤلاء فهم السنة والجماعة ، وعلى رأسهم عبدالله بن كلاب ، بل يذكر الأشعري صراحة أن أبا الهذيل العلاف انتهى إلى قول : هو القدرة ، وخطأ أن يقال هو القدرة ، وخطأ أن يقال هو غير القدرة ، وهو نحو ما أنكر من قول عبد الله بن كلاب ^(٢) .

ويورد ابن الراوندي إلزاماً على أبي الهذيل العلاف بأن أبا الهذيل اعتل في نهاية علم الله بقول الله : (والله بكل شيء عليم) ، وفسر أبو الهذيل هذا بأن علم الله ذو غاية لا يتجاوزها ، إذ الكل يستلزم المحصر والنهاية . ولكن الخياط يرد على هذا بأن أبا الهذيل لم يقل إن علم الله ذو غاية ونهاية ولا إنه محصور ولا محدود ، وذلك أن علم الله عند أبي الهذيل هو الله - فلو قال بأن علم الله متناه لقال بأن ذات الله متناهية ، وهذا شرك عند أبي الهذيل . . إن أبا الهذيل كان يقول إن المحلثات ذوات غايات ونهايات محصورة معدودة لا يخفى على الله منها شيء ، وأن الله لا يخلص في هذا الكل ، إنه متعال عن الكون يسمى عليه . فالكل في الآية قرآنية هي للأشياء المحلثات ، وعمومية الكل إنما لهذه الأشياء الأخيرة : « إن المجبر خارج من حكم خبره وإنه غير متناه ووجب أن يكون لكل شيء سواه كل » ، وأنه متناه لعموم المجبر ، وذلك نظير قوله : « إن الله على كل شيء قدير » ^(٣) .

ويورد لنا ابن الراوندي إلزاماً آخر عليه وهو أن العلاف كان يزعم أن علم الله هو الله وأن

(١) نفس المصدر : ص ٤٨٤ .

(٢) نفس المصدر السابق : ص ١٧٧ .

(٣) الخياط : الانتصار ، ص ١٢٣ ، ١٢٥ .

قدرته هي هو ، فكان الله - على قياس مذهبه - علم وقدره ، إذا كان هو العلم والقدره .

ويرد الخياط شارحاً للمذهب أبي الهذيل بأن أبا الهذيل لما صبح عنده أن الله عالم في الحقيقة ، ففسد عنده أن يكون عالماً بعلم قديم على ما قالته الناجية ، وفسد أن يكون عالماً بعلم محدث على ما قالته الرافضة : صبح عنده أنه عالم بنفسه ، ثم وجد القرآن قد نطق بأن له علماً فقال : (أنزله بعلمه) . هذا معناه ، وإنا هذا غلط في اللفظ فقط ، وأما قول الجاهل - أي ابن الراوندي - فكان الله على قياس مذهبه « علم وقدره » فإنه خطأ عند أبي الهذيل أن يقال إن الله علم وقدره ، فإنه إذن يثبت الذات عالمة لا بعلم قديم ولا بعلم محدث ، كما ينكر أن الله علم وقدره ^(١) .

ويتساءل الأشعري : « وكان إذا قيل له : إذا قلت إن علم الله هو الله ، قل إن الله تعالى هو علم ، ناقض ولم يقل إنه علم ، مع قوله إن علم الله هو الله » ^(٢) . ولكن يبدو الأمر دقيقاً وغامضاً . . من دقيق الكلام وغامضه ويشرحه أبو الهذيل في نص رائع حفظه لنا الخياط « ولقول هذا نظائر عند أهل التوحيد ، وذلك أنهم بأجمعهم يقولون : إن وجه الله هو الله لأن الله قد ذكر الوجه في كتابه فقال (إنا نطعمكم لوجه الله) وما أشبه هذا من القرآن ، وقد فسد أن يكون الله وجه هو بعضه ، أو وجه صفة له قديم معه ، جل الله تعالى عن ذلك ، فلم يبق إلا أن وجهه هو هو ، كما يقال : هذا وجه الأمر وهذا وجه الرأي وهذا الأمر نفسه ، وهذا هو الرأي نفسه . فلما كان هذا مكلماً وفسد أن يقال : إن الله وجه وإن الأمر وجه وإن الرأي وجه ، فكلنا قلنا : إن علم الله هو الله ، كما قال : قالكم إن وجهه هو هو : وفسد أن يكون جل ذكره علماً يمثل ما فسد عنكم أن يكون وجهها » ^(٣) ومن الواضح أن هناك براعة عقلية ، ولكن هناك فرقاً كبيراً بين الوجه في الآية المذكورة - وهي حقاً إشارة إلى ذات الله فقط ، إشارة بلاغية - وبين حقيقة العلم ، فإن الله عالم ، والعلم صفة للعلم ، والعلم ليس حادثاً كعلم الحوادث منا ، بل هو قديم ، وليس هو الذات ، وليس هو غير الذات ، ولكنه صفة قائمة بالله .

والإلزام الأخير الذي نورد هنا ذكره لنا أيضاً أبو الحسن الأشعري وهو يحاول أن يلزمه بما ألزم هو به الثنوية : « كان أبو الهذيل يسأل الثنوية فيقول لهم : إن قلتم إن تباين النور والظلمة هو هما ، وإن امتزاجهما هو هما ، فقولوا إن التباين هو الامتزاج ! ! وكان يسأل من يزعم أن طول الشيء هو هو وكلنا عرضه : حل طوله هو عرضه ؟ . وهذا راجع عليه في

(١) الخياط : الانصراف ، ص ٧٥ ، ٧٦ .

(٢) الأشعري : مقالات ، ج ٢ ص ٤٨٤ .

(٣) الخياط : الانصراف ، ص ٧٦ .

قول إن علم الله هو الله وإن قدرته هي هو ، لأنه إذا كان علمه هو هو وقدرته هي هو ، فيوجب أن يكون علمه هو قدرته ، وإلا لزم التناقض ، كما لزم أصحاب الاثنين ^(١) .

وهذا أيضاً من دقيق الكلام وغامضه ، يقبض عليه الأشاعرة ويقولونه به كما تلف به أعلامه . . إنه أثبت الاتحاد من ناحية ، وأنكره من ناحية ، إنه يجعل الصفة هي الذات ، ولكنه من ناحية أخرى يجعلها غير الذات . إنه يقرب إلى حد ما خلال الإلزامات من مذهب أهل السنة والجماعة ^(٢) .

ولكن حسب أبي الحليل العلاف أنه أراد الترجيح في أبهى صورة ، فتشك ، أو لم يصل إلى الحقيقة كاملة كما وصل إليها أهل الحق في الإسلام . . الأشاعرة :

(د) العلم والقدرة :

العلم والقدرة هما أهم صفات الذات عند المتكلمين . وقد رأينا أن أبا الحليل يجعلهما والذات شيئاً واحداً . ولكن كيف تتحقق هاتان الصفتان ؟ أو بمعنى أدق : هاتان الصفتان أو الذات عالة وقادرة ، تتصلان بالمعلوم والقدور ، والمعلوم والقدور عالتان وصفتان للمحدثات فكيف تتوحدما الذات الإلهية العالة القادرة ؟ يرى ابن الراوندي أن أبا الحليل كان يقول : « إن لما يقدر الله عليه ويعلمه غاية ، تنتهي إليهما لا تتجاوزها قدرته ، ولا يتعلها علمه » ، ومعنى هذا أن للعلم الإلهي والقدرة الإلهية غاية ونهاية ، وبما أن العلم والقدرة هما الذات فلذا تنهاية ^(٣) .

ولكن لم يكن هذا رأى العلاف في العلم الإلهي . يذهب أبو الحليل إلى أن الله يعلم نفسه ، وأن نفسه ليست بليات غاية ولا نهاية . فعلمه إذن لا غاية له ولا نهاية . ولكن ما يقدر عليه الله ويعلمه فله غاية ونهاية في العلم والقدرة عليه والإحصاء له ، فليس يخفى على الله منه شيء ، ولا يعجزه شيء منه . وإن أراد السائل أن له غاية ونهاية إلى زوال وفناء ونقص فلا ، فعلم الله إذن لا غاية له ولا نهاية إذا كنا بصدد الذات . ولكن إذا كنا بصدد الموجودات فهو له غاية ينتهي إليها وهي الموجودات ، وهو يريد بهذا أن يميز بين القديم والحديث ، فإن للأشياء المحدثات كلا وجميع وغاية ينتهي إليها في العلم بها والقدرة عليها ، فلما كان القديم ليس بلى غاية ولا نهاية ولا يجري عليه بعض ولا كل ، وجب أن يكون الحديث ذا غاية ونهاية وأن يكون له كل وجميع ، أي أن المحدثات تتكون من أجزاء ، وما تكون من أجزاء فله غاية ينتهي

(١) الأشعري : مقالات . . ج ٢ ص ٤٩٥ .

(٢) انقضاء : الانقضاء ص ٩ .

(٣) الانقضاء ص ١٠ .

إليها ، إذ أن وجود الأجزاء يستلزم تحقيق الغاية . أما إذا وجدت الأجزاء بدون الغاية لحاز أن توجد الغاية بدون أن توجد الأجزاء وكلا الاثنين محال . أما التقديم فلا تركيب فيه من أبعاد أو أجزاء ، بل هو وحدة بسيطة لا تعدد فيها ، ومن ثمة لا يمكننا القول بأن له غاية أو نهاية أو كلاً أو جميعاً .

ويورد الحياط عبارة أبي الحذيل نفسه : « وجدت المحدثات ذات أبعاد وما كان كذلك فوجب أن يكون له كل وجميع » . ولو جاز أن تكون أبعادها لا كل لها ، جاز أن يكون كل وجميع ليس بذى أبعاد ، فلما كان هذا محالاً كان الأول مثله ^(١) . وقد استند أبو الحذيل على الآيات الآتية : « إن الله على كل شيء قدير » ، « بكل شيء عليم » ، « بكل شيء محيط » ، « وأحصى كل شيء عدداً » ويستنتج أنه ثبت بقول الله أن للأشياء كلاً وأثبت تعالى نفسه علماً به محيطاً له ، والإحصاء والإحاطة لا تكون إلا لمنتهى ذى غاية ، ويورد أبو الحسن الأشعري نفس التصريح : « وكان يقول إن قدرات الله ومعلوماته بما يكون وما لا يكون كلاً وغاية وجميعاً ، كما أن لا كان كلاً وجميعاً » . وفي نص آخر « إن ما يقدر سبحانه عليه من اللطف غاية وكل وجميع » . وفي نص ثالث « إن لمعلومات الله كلاً وجميعاً ، ولا يقدر الله عليه كل جميع ^(٢) » .

كان الغرض من كل هذا — كما قلنا — أن يميز أبو الحذيل الخلاف بين القديم والمحدث ، فكل من المحدثات له غاية ينتهى إليها . وبالتالي ينتهى العلم بها إلى غاية المحدث ، ولكن علم الله متجدد . غير أن ما تنكب فيه الطريق هو قوله إن ما يقدر عليه من اللطف له غاية . وأهل السنة يؤمنون بأن فعل الله لا ينتهى ، أو بمعنى أدق إن من الممكن التسليم — وهذا ما لم يفعله أهل السنة والجماعة — بأن علم الله ينتهى في إحاطته بالمعلومات ، ولكن قدرة الله بالمعلومات لا تنتهى عقلاً ، يقدر على التدور وعلى غير التدور ، ويقدر على أضعاف أضعافه إلى ما لا نهاية

(أ) سيكون أهل الجنة :

ولكن إذا كان للأشياء نهاية وللأشياء كل وجميع وغاية ، وقدرات الله نهاية ، فإن أعمال أهل الجنة تنتهى إلى غاية ونهاية ، يقول أبو الحذيل : إذا انتهى أهل الجنة إلى آخر الحركات التي أثبتنا لها كلاً محصى محاطاً به ، جمعت فيهم اللغات كلها : لغة الجوامع ولغة

(١) الحياط الاختصار ص ١٠ .

(٢) الأشعري : مقالات ص ٤٨٥ ، ٥٧٦ ، ١٦٣ .

الأكل والشرب وغيرها من اللذات - وصاروا في الجنة باقين بقاءاً دائماً : وساكنين سكناً باقياً ثابتاً لا يفنى ولا يزول ولا يتبدل ولا يبدل^(١) . وفي نص آخر يقول أبو الهذيل « إن أهل الجنة تنقطع حركاتهم فيسكنون سكناً دائماً . ويكونون سكناً بسكون باق ، متلذذين بلذات باقية »^(٢) . ويذكر الكمي أن أبا الهذيل كان يذهب إلى « أن حركات أهل الجنة تنقضى : فيصيرون إلى سكناً دائماً ، ثم تصير إليهم اللذات . وهم لا يتحركون »^(٣) .

وقد أزعجت فكرة السكون المطلق - تدور على أهل الجنة - مفكرى الإسلام فيقول الشهرستاني إن العلاف يذهب إلى « أن حركات أهل الخلد تنقطع . وأنهم يصيرون إلى سكناً دائماً خموداً ، أو تجتمع اللذات في ذلك السكون لأهل الجنة ، أو تجتمع الآلام في ذلك السكون لأهل النار » . ويرى الشهرستاني أن هذا يشبه مذهب جهم إذ حكم بفناء الجنة والنار . ويذهب إلى أن السبب الذي دعا العلاف إلى هذا أنه أئرم في مسألة حدوث العالم بأن الحوادث التي لا أول لها كالحوادث التي لا آخر لها ، إذ كل واحدة لا تنتهي . فأجاب إلى لا أقول بحركات لا تنتهي أولاً ، بل يصيرون إلى سكناً دائماً ، وكأنه ظن أن ما أئرم في الحركة لا يلزمه في السكون^(٤) .

أما البغدادي فيرى ، وكذلك الأشعري قبله ، أن قول العلاف بفناء مقدرات الله - حتى لا يكون الله بعد فناء مقدراته قادراً على شيء - إساءة إلى قوله بفناء نعم أهل الجنة وعذاب أهل النار ، وحينئذ يبقى أهل الجنة وأهل النار خاملين لا يقدرون على شيء . ولا يقدر الله في تلك الحالة على إحياء ميت ولا على إماتة حي ، ولا على تحريك ساكن ولا تسكين متحرك ، ولا إحداث شيء ولا على إفناء شيء . مع صحة عقول الأحياء في ذلك الوقت .

وفكرة أبي الهذيل هذه في نظر البغدادي أكثر تنالاً وشرّاً من فكرة جهم ، إذ أن جهما حين نادى بفكرة فناء الجنة والنار ، لم يناد بأن الله غير قادر بعد إفنائهما على خلق مثلهما : ولكن أبا الهذيل يقرر أن الله غير قادر بعد فنائهما على أن يخلق أمثالهما^(٥) .

ويبدو أن مصدر هذا النقد هو ابن الرواندي ، إذ أن صاحب الانتصار أورد نص ابن الرواندي . وهو يشبه تماماً قول البغدادي ، ويرد الحياط بأن أبا الهذيل كان يرى « أن الله إذا فعل بقمهم وسكونهم استحالة أن يقال : هو قادر على أن يفعل بهم ما قد

(١) الحياط : الانتصار ، ص ١٠ .

(٢) أبو الحسن الأشعري : مقالات ، ج ٢ ص ٤٧٥ ، ٤٨٥ .

(٣) الكمي : مقالات ص ٧٠ .

(٤) الشهرستاني : الملل ، ج ١ ص ٦٨ ، ٦٩ .

(٥) البغدادي : الفرق ص ٧٣ .

فعله ، وأن يوجد فيهم ما أوجده ، ولكنه كان قبل أن يخلق البقاء لهم والسكون فيهم قادراً على خلق البقاء وخلق السكون وعلى أضدادهما : فلما خلق الحياة لهم والبقاء والسكون ، استحال القول بأن الله يقدر على أن يفعل الحياة التي قد فعلها والسكون الذي قد فعله ، أو البقاء الذي أوجده أو أضدادهما من الإفناء والحركة والموت . أي أن قدرة الله محدودة بخروج الفعل ، فإذا خرج الفعل من القدرة ، خرج ضلعه منها بخروجه^(١) .

ويتهم ابن الراوندي العلاف بأنه يتناقض هنا مع نفسه : فيقول بأنه « يزعم أنه لا يقدر على العزل من لا يقدر على الجور ، ويلزم أصحاب التجار (أي الحيرة) أن يزعموا أن الكافر لم يفعل الكفر ، إذا كان غير قادر على خلافه » . ونحن هنا في أعماق دقيق الكلام وغامضه ، إن العلاف يلزم التجارية المجبرة بأن الكافر لم يفعل الكفر إذا لم يكن بمسطيع لغير الكفر ، فقدترته إذن معدومة ، وكذلك قدرة الله معدومة ، إذا لم يكن يستطيع تحريك أهل الجنة بعد أن خلق لهم السكون .

ولكن الخياط يورد نصوص أبي المذليل العلاف ، وهي توضح المسألة :
يقول أبو المذليل : « إذا كان الكافر عندكم غير قادر على الخروج من الكفر الذي هو فيه ، فقد صح أنه ليس بمختار ولا فاعل له ، بل هو مضطر إليه ، مجبر عليه ، لأن القادر على الفعل هو القادر على تركه . فالكافر - من هذه الوجهة من النظر - غير فاعل إطلاقاً ، وقدترته معدومة ، لأنه لا يستطيع الخروج من الفعل ، والمستطيع من يقدر على الفعل وعلى ضلعه ، فإذا صححت القدرة على أمر من الأمور صححت على تركه ، وإذا انتضت عن تركه انتضت عنه . والمجبرة أحالت في تضييتها القدرة على أحد الضدين ، وتضيها إياها عن الآخر » ، فالكافر عند الحيرة محال أن يفعل الشيء أو ضلعه بل قادر على شيء واحد : أما أبو المذليل فإنه لما نفي الضدين فإنه نفاها عن الضد الآخر ، وهذا سبيل القدرة إذا صححت على فعل ، صححت على ضلعه ، وإذا انتضت عن فعل ، انتضت عن ضلعه فإذن ، في حالة سكون أهل المخلدين ، كان قادراً قبل سكونهم أن يقيهم أو يسكنهم ، وكانت قدرته تمتد على الفعل وعلى ضد الفعل ، فلما خرج الفعل ، خرجت القدرة ، فلم يعد بقادر على إحيائهم أو غير إحيائهم ، فالقدرة هنا نقيت عن كلا الضدين معا .

أما عن تشبيه فكرة أبي المذليل العلاف بفكرة جهم بن صفوان فينكرها الخياط : إن أبا المذليل يؤمن بقول الله (أكلها دائم) وقوله (خالدين فيها أبداً) : ويرى الخياط أن أبا المذليل كان يؤمن بأن أكل أهل الجنة وشربهم وتزاورهم وجميع لذاتهم باقية مجمعة فيهم لا تفتي

ولا تنقضى ولا تزول ولا تبيد ، بينما يرى جهم مستنداً على الآية القرآنية (هو الأول والآخر) أن الأول هو الذى كان ولا شيء ، والآخر هو الذى يبقى ولا شيء معه ^(١) .

والآن . . . ما هى الغاية التى كان أبو الهذيل العلاف يرى إليها بقوله « إن مقدورات الله ومعلوماته نهاية » ؟ إن من السجيب أن أشد أعداء المعتزلة وهو البغدادى ، يقدم إلينا نصاً يكشف لنا عن موقف أبى الهذيل فى الدفاع عن الإسلام ضد أعدائه ، إذ يرى البغدادى أن أبا الهذيل قد قصد بنظريته فى السكون إبطال قول الدهرية فى قلم الحركة وسرمديتها ، يقول : « إن أبا الهذيل العلاف ذكر فى كتابه المعروف بالقولب باباً فى الرد على الدهرية ، وذكر فيه قولهم للموحلين إذا جاز أن يكون بعد كل حركة سواها لا إلى آخر ، وبعد كل حادث ، حادث آخر لا إلى غاية ، فهلا صح قول من زعم ألا حركة إلا قبلها حركة ، ولا حادث إلا قبله حادث لا عن أول ولا حالة قبله ؟ وأجاب عن هذا الإلزام بتسويته بينهما وقال : كما أن الحادث لما ابتداء لم يكن قبلها حادث ، كذلك لما آخر لا يكون بعده حادث . ولأجل هذا قال بفناء مقدورات الله عز وجل » ^(٢) :

وهنا تبين لنا العلة فى فكرة أبى الهذيل عن فناء مقدورات الله ، وتأدية هذه الفكرة إلى فكرة السكون . أراد أبو الهذيل أن ينكر فكرة قلم الحركة عند الدهرية ، ويبدو أن الدهرية هؤلاء كانوا طائفة من الثنوية اعتنقت فكرة ديمقريطس فى النوات وأنها متحركة أبدية ، أو أن الحركة غير متناهية .

ومن المحتمل أيضاً أن أبا الهذيل كان ينكر الفكرة الأرسطاليسية فى أن حركة العالم أبدية . ويبدو أن التراجع قد استمر بين طائفة الدهرية وبين المسلمين ، وأنهم قد حاولوا إثبات قلم الحركة وسرمديتها ، قياساً على فكرة الإسلام ، بأن الجنة والنار أبديتان . وأن حركات أهلها لا تنقطع ، فأعلن أبو الهذيل - خلال بحث دقيق فى القدرة - أن المقدورات تنتهى ، وبالتالي تنتهى حركات أهل الخلد إلى سكون مطلق :

وقد تتبع أبو الحسين الخياط آراء فلاسفة المعتزلة بعد أبى الهذيل العلاف فى موضوع الحركة ، بلحاظ واستنفاها ونهايتها . وفيه أثر أبى الهذيل وبراعته الكبرى فى وضع المنهج المعتزلى فى صنوئه النهائية . وكان عمل من تلاء من المعتزلة - فى هذا النطاق الدقيق - التفسير فحسب .

وأخيراً نتساءل : هل هناك مصدر لفكرة سكون أهل الخلد فى إن الفكرة تبدو راضية

(١) الخياط : الانتصار ، ص ١١ ، ١٢ .

(٢) البغدادى : الفرق ص ٧٤ .

أصلية واستندت على أساس فلسفي . ولكن يبدو أن الصابئة تناولوها من قبل ، فذهبوا أيضاً إلى أن العذاب ينقطع ويصير الجميع إلى رحمة الله . كما أن بعض الطوائف اليهودية تذهب إلى أن الجنة والنار يفتيان ألف سنة ويصير أهل الجنة ملائكة وأهل النار ربيما^(١) . ولكن لا أجد أى صلة بين فكرة سكوت أهل الخلدن عند أبي الهذيل ، وبين الفكرة اليهودية أو الصابئية .

(و) القدرة وفعل الأصلح :

ينبغي يذهب أهل السنة والجماعة إلى أن قدرة الله تتناول كل شيء ، فهو القاهر على الحقيقة ، وأن ما يقدر عليه من اللطف لا غاية له ولا نهاية ، ولا لطف يقدر عليه إلا وهو يقدر على ما هو دونه . ويذهب المعتزلة إلى أن ما يصدر عن الله هو فعل واحد . . فعل ما هو أصلح .

وإذا كانت القدرة هي الذات ، والذات هي الكمال النهائي ، فلا يصدر عن الذات إذن إلا ما هو أكمل : وقد وضع أبو الهذيل أصول مذهب فعل الأصلح ونفى عنه فعل ما هو دون .. ولكن هل يستطيع الله فعل ما هو دون ؟ ذهب أبو الهذيل إلى أن الله يستطيع فعل هذا الفعل ولكن لا يفعله ، بل يقدر على فعل ما هو دونه ، ولا يفعله ، ولكنه يفعل ما هو أصلح منه ، أو بمعنى أدق ليس هناك أصلح من فعل الله « إن فعل ما هو دون من الصلاح مع فعل الأصلح من الأشياء فساد ، والله سبحانه وتعالى لو فعل ما هو دون ، ومنع ما هو أصلح ، لكان جسيماً فساداً ، ولا يقال يقدر الله سبحانه على فعل ما هو أصلح مما فعل ، إنه لو قدر على ذلك ، كان فعل ما هو أصلح أولى ، والله سبحانه لا يدع فعل ما هو أصلح لأنه أولى به »^(٢) .

تلك هي فكرة فعل الأصلح عند أبي الهذيل ، وهي التي تقترن على الله فعل الأصلح ، فن القاهر لما هو دون ؟

يجيب أبو الهذيل : هو الإنسان ، إن الله يقدر على الظلم والجور والكذب وعلى أن يحور ويظلم ويكذب .. ولكن « محال أن يفعل الله ذلك ، لأن ذلك لا يكون إلا عن نقص ولا يجوز النقص على الله » ، ولم يخلق الله الخلق لحاجة به إليهم ، وإنما خلقهم ، لأن خلقه لم حكمة ، وإنما أراد منصفهم ، وليس يبخيل تبارك وتعالى ، فن ثم لم يجز أن يدع ما هو أصلح ويفعل ما هو دون ذلك »^(٣) .

(١) المتنبي : البدء والتاريخ ج ١ ص ١٩٩ .

(٢) الأشرى : مقالات ، ج ٢ ص ٤٨٣ .

(٣) نفس المصدر .. ص ٤٨٤ .

كان لا بد للمتذلة من الذهاب إلى هنا ، إلى تقييد قدرة الله وحرية ، ما دامت قدرته هي ذاته ، ثم ما دامت المتذلة أيضاً تقرر « حرية الإنسان » ، فقدرته الإنسان وحرية تخصص القدرة الإلهية . إن الله يقدر الناس على ما يعرفون كيفية من حركة وسكون وأصوات وآلام ولذات ، أى ما لم القدرة على تحقيقه ، أما ما لا يعرفون كيفية كالألوان والطعام والحياة والموت والعجز فلا يمكن أن يقدرهم الله عليه ، لأن لا يجوز أن يفعله الإنسان^(١) . ولكن إذا أقدر الله الناس على عمل من الأعمال ، هل تبقى له القدرة عليه ، يتكرر العلاف هنا ، لأنه محال أن يكون مقدور واحد لقادرين^(٢) .

إن اعتناق مذهب الحرية الإنسانية أوقع المتذلة عامة والعلاف على الخصوص في القول بأن الله لا يقدر إلا على نوع واحد من الأفعال . وهنا ما دعا أهل السنة والجماعة إلى القول بأن المتذلة ضحوا بعموم القدرة الإلهية لتسجيد الإنسان . ولكن أبا المنيل العلاف لا يذهب إلى تقييد قدرة الله في الخلقين إنها تمتد على حركات أهل الخلقين ، ذلك أن الآخرة ليست دار تكليف بل دار جزاء ، دار وعد ووعد ، فإله إذن يرغب الناس في الآخرة على صلح يكونون به صادقين وكلام يكونون به متكلمين . ولو كان يجوز منهم اختيار على صحة عقولهم ، لكانوا مأمورين منبهين ، ولو كانوا كذلك لوُفِّت منهم المعصية ، فأفألم جميعاً كلها ضرورية لا قدرة للعباد عليها ، وكلها مخلوقة لله تعالى . فأبو المنيل إذن — كما يعبر الشهرستاني عنه — قدرى الأول جبرى الآخرة .

قد هاجم ابن الراوندى أبا المنيل العلاف في اعتباره أهل الجنة مجبرين مسلوبى الاختيار فيقول : « وقد كان أبو المنيل يزعم أن أهل الجنة ، مع زوال الآفات عنهم وصحة عقولهم وأجسادهم ، لا يقدرون على قليل من الأفعال ولا كثير ، وإنهم مضطرون إلى ما هم فيه من حركة أو سكون أو قيام أو قعود أو نظر أو استماع أو شم أو تناول أو إعطاء أو كلام أو سكوت وأنهم بمنزلة الحجارة التى إن حركت تحركت ، وإن تركت وقفت على حال واحدة ، لن يزالوا عنده هكذا حتى يرد عليهم السكون الدائم الذى هو آخر ما في قدرة الله عنده ، فإذا ورد عليهم صاروا وردهم في حالة واحدة في استحالة الأفعال منهم : ومن قال اليوم عند أبي المنيل وأصحابه : إن الله يقدر في وقت الكون على فلة واحدة أو كلمة أو على تغيير حال بعض خلقه فقد أخطأ^(٣) . » ونرى من هذا النص أن ابن الراوندى يصور مذهب أبي المنيل العلاف في جبر أهل الخلقين ، على أنه تقييد من قدرة الله وحرية ، إنهم لا يستطيعون فعلاً من الأفعال —

(١) الأثرى : مقالات الإسلاميين ، ج ٢ ص ٥٦٥ .

(٢) نفس المصدر .. نفس الصيغة ، ص ٥٤٩ .

(٣) الشهرستاني : للال ، ج ١ ص ٦٨ .

حركة كان أم سكناً ، إنهم كالحجارة إن حركها محرك تحركت ، وإن أسكنها موجود سكنت . . هم والحجارة سواء ، مسلوبي الإرادة ، ثم يرد عليهم السكون الدائم فيسكنون ، وهو آخر قدرة الله عليهم ، إذ لا قدرة له بعد على تحريكهم أو تسكينهم ، فلا يستطيعون فعلاً ، وأن الله أيضاً لا يستطيع فعلاً ^(١) .

ولكن الخياط يرد على ابن الراوندى ويعرض فكرة أبى المذليل العلاف عرضاً ممتازاً ، إن أبى المذليل كان يقرر أن الدنيا دار عمل وأمر ونهى وبحة واختيار ، والآخرة دار جزاء وليست بدار عمل ولا دار أمر ولا نهى ولا بحة ولا اختيار . ثم يورد الخياط أقول أبى المذليل نفسها : « قال أبو المذليل : فأهل الجنة فى الجنة يتنعمون فيها ويلذون . والله تعالى المتولى لفضل ذلك النعم الذى يصل إلىهم ، وهم غير فاعلين له . ولو كانوا فى الجنة مع صحة عقولهم وأبدانهم يجوز منهم اختيار الأفعال وقوعها منهم ، ولكانوا مأمورين منهين ، ولو كانوا كذلك لوقعت منهم المعصية ، ولكانت الجنة دار بحة وأمر ونهى ، ولم تكن دار ثواب ، وكان سبيلها سبيل الدنيا . وهذا الإجماع يوجب ما قلت . » ويعلق ابن الراوندى : أن هذه حجة أبى المذليل فى نفيه أن يكون أهل الجنة يفعلون فى الحقيقة ^(٢) .

ونحن نلاحظ أن أبى المذليل لم يجعل المسألة أبداً ، وهى هل فى قدرة الله أن يحركهم مرة ثانية ؟ إن سياق المذهب يؤدى إلا أن الله لا يقدر على فعل ذلك !

يرد الخياط على قول ابن الراوندى : إن أهل الجنة عند أبى المذليل بمنزلة الحجارة : بأن الحجارة موات ليست بحية ولا عالة ، وأهل الجنة عند أبى المذليل أحياء عقلاء ، فلا شبه بينهم وبين الحجارة ، أما أنهم أصبحوا إذن وربهم بمنزلة واحدة فى استحالة الفعل منهم ، فكلب على العلاف ، إن الله عنده « ليس كمثل شئ » إن الإنسان يقر بأنه ليس بملك ولا جان ، والله أيضاً ليس بملك ولا جان ، فهل نستنتج من هذا أن الإنسان والله بمنزلة واحدة ؟ يريد الخياط أن يقول إننا ننفى عن الإنسان والله أنهما ملك أو جان . فهل يكفى هذا القول بأن الإنسان مساو لله ، وهو والله شئ واحد ؟ !

وبهما كان الأمر ، وردود أبى المذليل والخياط ، فمن الواضح تماماً أن قدرة الله عند المعتزلة مقيدة بقدرة الإنسان . يستطيع الله فعل الأصلح فقط ، وليس فى قدرته فعل إلا ما هو أصلح ، والإنسان يستطيع فعل ما هو دون من الأفعال .

وقد تنبه ابن الراوندى من قبل إلى أن الله فى مله أبى المذليل « مطبوع » أى مجبر على فعل واحد ، ومن ثمة فهو صورة ، يقول : « وأنت تزعم أن من وصف الله بالقدرة على الجور ،

(١) الخياط : الانتصار ، ص ٧٠ .

(٢) الخياط : الانتصار ، ص ٦١ .

قد جعله صورة ، لأن القادر على الجور لا يكون عندك إلا صورة . ولذين زعموا أن الله قادر على الجور زعموا أن من لم يصف الله بالقدره عليه ، قد جعله مطبوعاً ، والمطبوع لا يكون إلا صورة ، لأنه لا يخلط في الشيء من لا يقدر على ضده إلا مطبوعاً عندك ، لو اقتصرنا على قول أبي المنيل وحده لأرأي على كفره ، لم تضبطه العقول ، ولو نازعت المعتزلة عابدي الحجارة ، لم تنظر بهم ، وأبو المنيل شيخها ، لأن الحجر لا يقدر أن يفعل بطباعه ، ومن قوله إنه محال في قدرة القديم أن يفنيه ، أو يعزيه من أفعاله ^(١) .

ما أشد ما يقوله ابن الراوندي ، وما أشد ما يهاجم به أبا المنيل ، ولكن أليس من الحق أن أبا المنيل قد جعل الله مطبوعاً على فعل واحد ؟ وهذا هو جحر القدر .

ولم يستطع الخياط أن يملأ بشيء يوقف هذه المجمة العنيفة من هذا للملحد العريق : بل قال فقط : قد أختيرنا في غير موضع من كتابنا ، أن ما نلحنه أبا المنيل وكلبت عليه في أكثره لم يكن يقول به على التلحين به ، وإنما كان يوره ويتكلم فيه على النظر ، ولستين له الكلام فيه صحيحاً على إخوانه من السهرية ، ثم تاب عن الخوض فيه عندما رأى أمثالك من الملحدين يتلقون به عليه ^(٢) . هذا كل ما قال الخياط ، وما كان أسهل الطريق أمامه وأمام المعتزلة جميعاً لو عادوا إلى عقيدة أهل السنة والحمامة : إن الله هو الفاعل لكل شيء على الحقيقة ، وأن في قدرته الخير والشر جميعاً .

(ز) الإرادة :

الإرادة في ملحق أبي المنيل العلاف هي الذات والذات هي الإرادة إذن كيف يتحقق المراد بكلمة « كن » ؟ يقول القاضي عياض الجبار بأنه « تعالى إذا أراد الإحداث فزعمنا بجذبه بقوله « كن » ، وهذه طريقته في الإعادة والإفناء » ^(٣) .

ولكن تنشأ المشكلة هنا ، كما نشأت في مشكلة القدرة ومشكلة العلم : إن الإرادة تتصل بمجرد ، كما تتصل القدرة بمقدور والعلم بمعلوم ، فهل الإرادة المتصلة بالمراد قديمة أو حادثه ؟ وإذا كانت الإرادة قديمة ، فهل تتعلق بمجرد حادث أم مراد قديم ؟ وإذا كانت الإرادة حادثه فإن هذا يستلزم حدوث الذات القائمة بها : وهذا يحمل أبو المنيل العلاف المسألة بصورة لإرادتين : إرادة قديمة هي الذات - وهذه الإرادة هي من صفات الذات وإرادة حادثه تتعلق

(١) الخياط : الاقتصار ، ص ١٢٦ .

(٢) نفس المصدر : ص ١١٧ .

(٣) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول ، ص ٥٦٢ .

بالمخلّثات - وهذه الإرادة هي من صفات الفعل : وينبغي أن نلاحظ أن العلاف لا يميز تمييزاً واضحاً بين هذين النوعين من الصفات .

والإرادة في الاصطلاح الفني الكلامي هي إيجاد شيء بعد أن لم يكن . وهي عند أبي المنذيل تتبع فكرة الخلق ، بل يكاد سياق المذهب يؤدي إلى أن كلمة التكوين هي التعبير النهائي عن الإرادة الإلهية ، والإرادة الإلهية الحادثة المختصة بالمرادات حادثة مع تحقيق الكلمة ، غير أزلية : فلا تشارك الذات في أزليتها ، وإرادة الشيء غير الشيء ، أي أن المخلوق غير المخلوق : إرادة الله لكون الشيء غير الشيء المكون ، وهي توجد لا في مكان وإرادته للإيمان غيره وغير الأمر به ، وهي مخلوقة ، ولم يجعل الإرادة أمراً ولا حكماً ولا خبراً . وفي نص آخر يقول : « إرادة الله غير المراد . فإرادته لما خلق هي خلقه له . وخلق الشيء عنده غير الشيء » ، بل الخلق عنده قول لا في محل ،^(١) .

كما أن إلزام المجردة له غير صحيح . إذ يلزمه هؤلاء أنه لا يمكنه إحداث كن إلا بكن أخرى ثم هكذا فلا يقطع ، أي تتسلسل كن إلى ما لا نهاية ولكن المسألة ليست هكذا . إنه يقصد أن الله إذا أراد فعلاً من الأفعال ، فإعما يفعله بقوله كن ، لا أنه مجبر ، فلا يستطيع إحداثه إلا بهذه الطريقة^(٢) .

فالإرادة الحادثة لها معنى واحد . هو الخلق أو كلمة التكوين ، وهي لا في محل ، لأنه إذا لم يكن الخلق في غير محل ، نشأ عن هذا أن كلمة التكوين أو إرادة الخلق في محل ، ووجودها في محل إما أن يكون قائماً بالذات ، وإما أن يكون غير الذات ، ووجودها في محل قائم بالذات أزلية ، وستلزم وجود الإرادة الإلهية القديمة ، ووجود المرید وهو الذات ، ووجود المراد وهو المخلوق ، وجوداً أزلياً ، وهذا محال . وإذا وجدت الإرادة في محل ألا غير الذات تعددت الصفات ، وتعددت الذات وهذا محال . . ليس هناك إلا الذات .

والإرادة بمعنى الإيجاد موجودة تحدث لا في محل ، أما الموجود في محل من كلام الله غير كلمة التكوين التي هي الإرادة فهي كلمات التأليف من أمر ونهي ، وهي في محل متحققة في أجسام وهذا أيضاً من دقيق الكلام وغامضه ، أراد به أبو المنذيل إنكار « قدم الكلمة » وبالتالي « قدم المسيح » فالمسيح - كلمة الله - عند العاقبة والملائكة قديم ، وكلمة الله تحققت فيه عندهم في محل ، وهو جسد المسيح ، ولذلك أنكر أبو المنذيل للعلاف « قدم الإرادة المصلحة بالمرادات ، أو بمعنى أدق كلمة « كن » التي تنتج خلالها الموجودات . إن غاية أبي المنذيل العلاف إنكار المذهب الحلولي ، فالتمييز المطلق بين « كلمة الخلق » - « حتى أيضاً في حدوثها » -

(١) الأثرى : مقالات الإسلاميين ، ج ٢ ص ٥١١ .

(٢) التفاضي : شرح الأصول ص ٥٦٢ .

وبين الخلق نفسه هو تمييز مطلق بين كل فعل إلى وما يصدر عن هذا الفعل من أثر ، وذلك
 يكرر دائماً أن إرادة الله لكون الشيء غير الشيء المكون ، وإرادة الله غير المراد . ويتقل
 أبو الحسن الأشعري التصوص الآتية عنه وهو يصرفها على أن خلق الشيء هو غير الشيء : وقال
 أبو المليل : خلق الشيء الذي هو تكوينه بعد أن لم يكن هو غيره ، وهو إرادته له وقوله :
 كن والخلق مع المخلوق في حالة . وليس يجاز أن يخلق الله سبحانه شيئاً لا يريد له ولا يقول له
 كن . وثبت خلق المعرض غيره ، وكذلك خلق الجوهر وزعم أن الخلق الذي هو إرادة وقول
 لا في مكان . وزعم أن التأليف هو خلق الشيء مؤلفاً ، وأن الطويل هو خلق الشيء طويلاً ،
 وأن اللون خلقه ملونا . وإتداء الله الشيء بعد أن لم يكن هو خلقه له وهو غيره ، وإعادته له
 غيره وهو خلقه له بعد فناء ، وإرادة الله سبحانه للشيء غيره ، وإرادته للإيمان غير أمره
 به ، وكان يثبت الإبتداء غير المبتدأ والإعادة غير المعاد ، والإبتداء خلق الشيء أول مرة ،
 والإعادة خلقه مرة أخرى ^(١) . ويصل بالكلمة البقاء والفناء ، ويقاس على كلمة التكوين يرى
 أبو المليل أيضاً أنه إذا كان خلق الشيء غيره فالبقاء غير الباقي ، والفناء غير الفاني إنما
 البقاء قول الله للشيء ابق ، والفناء قوله ان : « فالبقاء والفناء موجودان لا في مكان ، وكذلك
 الخلق وكذلك الوقت لا في مكان » ، ولا يجوز أن يوجد أكثر من وقت واحد ، أي أن العرض
 لا يوجد وقتين ، إنما العرض يحدث مرة واحدة ومن ثم ينتهي ^(٢) .

وفي الخلق ، أن أبا المليل ينهب بالنتزيع إلى أقصى مداه ، ولكن لم يمنع هذا مفكراً ممتازاً
 كديور من القول بأن الإرادة أو كلمة التكوين عند أبي المليل هي بمثابة جواهر متوسطة تشبه
 المثل الأفلاطونية أو عقول الأفلاك ، إذ أن هذه الكلمة هي ما يصل الخالق الأزل بالعالم المخلوق
 الحادث ، وهذا خطأ من ديور . إن المثل الأفلاطونية قديمة ، وكذلك عقول الأفلاك ، ولما أحيان
 أي لما عمل ، بينما ينهب العلاف إلى أن كلمة التكوين حادثة لا في عمل ، إن غاية ديور أن
 يجب أن العلاف متأثر بأثر أفلاطوني أو أفلاطوني يحدث ، وهذا خطأ بالغ .

وأخيراً - تنتهي من هذا الموضوع بمحاولة لفهم النص الذي يقرر أن إرادة الله للإيمان
 غيره وغير الأمر به ، وهي مخلوقة ، ولم يجعل الإرادة أمراً ولا حكماً ولا خيراً . ونلاحظ أنه
 يجعل إرادة الله للإيمان في عمل ، أي في أجسام ، ولكنه هنا أيضاً يردد أن إرادة الله للإيمان غيره
 وغير الأمر به ، فهل معنى هذا أنه يريد أن يقول إن إرادته للإيمان هي في المثل المتقبل له ؟
 أو بمعنى أدق ، إن الشيء حسن في ذاته وقبيح في ذاته ؟ أو بمعنى آخر أوضح ، إنه يضمن في
 هذا النص الموجز نظريتين عظيمتين من نظريات المعتزلة العامة وهما أولاً : القبيح والحسن

(١) الأشعري : مقالات ، ج ٢ ص ٣٦٣ .

(٢) نفس المصدر : ص ٣٣٦ .

الثانيتين : فالإيمان مخلوق بإرادته ، ولكن الإيمان خير في ذاته . هذا تخريج بعيد حقاً ، غير أن من الممكن أن يحمله النص ، ولكن فعل الإيمان غير إرادة الله . وهنا يتقرر الأصل الثاني : وهو قدرة الإنسان على فعل الإيمان ، أى أن القدرة عليه ليست من إرادة الله ، بل من قدرة الإنسان .

(ح) الكلام :

أنكر المعتزلة جميعاً « قلم الكلام » ، الكلام إذن ليس من الصفات الذاتية ، وليس الكلام والذات شيئاً واحداً ، فالكلام إذن صفة فعلية ، أو بمعنى أدق : الكلام حادث . ومن هنا نشأت فكرة خلق القرآن التي أخذت أكبر مكان في تاريخ الإسلام العقلي ، وقد ذكرنا من قبل أن أبا المظليل يقول بأن بعض كلام الله لا في محل ككلمة التكوين « كن » وبمضه في محل كالأمر « والهي والاستخيار » ، وكان أمر التكوين في نظره غير أمر التكليف^(١) ، والقرآن ليس هو كلمة التكوين أى الخلق ، بل هو الأمر « والهي والاستخيار » ، فهو إذن في محل . وينبغي إذن أن يكون هذا المحل غير الله ، وإلا كانت « ذات الله » محلاً للأوامر والنواهي والاستخبارات فهو إذن عرض خلقه الله أولاً في اللوح المحفوظ . وهنا يتابع الملاف الأثر بأن القرآن كان أولاً في اللوح المحفوظ ، وهو عرض ، ويوجد في أما كن ثلاثة : في مكان هو محفوظ فيه وفي مكان هو مكتوب فيه وفي مكان هو فيه متلو وسموع ، فكلام الله إذن يوجد في أما كن كثيرة من غير أن يكون منزلاً أو متحركاً أو زائلاً ، « وإنما يوجد في المكان الذي هو فيه مكتوباً أو متلوّاً أو محفوظاً »^(٢) وإذا علم المكان الذي فيه لم يبق القرآن ، وإذا وجد في موضع آخر لا نقول إنه انتقل بل نقول إن الله رضعه من هذا المكان وخلق في المكان الآخر . هو عرض يخلق الله هنا وهناك خلقه الله في اللوح المحفوظ ، ثم خلقه في قلب الرسول ، ثم يخلق في المصحف ، ثم يخلق في تاليه وحافظه . وما المقصود بكل هذا الإصرار الجازم بأنه من خلق الله وليس صفة قائمة بالله أنه حادث فلا يشارك الله القدم . إن غاية أبي المظليل الملاف تنزيه الذات ، وفي هذا أيضاً يتابع الروح العام للمذهب أو للمذهب المعتزلة عامة .

(١) الشهرستاني : اللؤلؤ ، ج ١ ص ٦٨ .

(٢) الأعمري : مقالات ، ج ٢ ص ٥٩٨ ، ٥٩٩ .

٢ - المشكلة الطبيعية

(١) منهج أبى الحليل النرى :

كان أبو الحليل العلاف أول فيلسوف مسلم حاول حل المشكلة الطبيعية.. مشكلة العالم هل هو متغير أم ثابت ، وما لا شك فيه أن ثمة دواعٍ ميتافيزيقية هي التي جعلت هذا العالم التكبير يخوض في المسألة الطبيعية ، ويحاول أن يجد لها حلاً . لقد أراد العلاف أن يبين عمل كل من الإرادة الإلهية من ناحية والقدرية الإلهية من ناحية أخرى في محيط أهم مراد مقدور لهما وهو العالم . وقد رأى هذا العالم متغيراً غير ثابت ، فعالج مشكلة التغير بملعب يعرف في تاريخ الفلسفة باسم المنهج النرى أو ملعب الجزء الذى لا يتجزأ . وقد عرف هذا المنهج من قبل عند اليونان . عند ديموقريطس وعند أبيقور ، غير أنه يختلف عند العلاف عن مناهب من تقلمه . إذ حاول العلاف أن يضعه في ملعبه الدينى منسجماً ومرتبلاً. إذن ما هو المنهج عند العلاف؟

إن النصوص التى بين أيدينا عن آراء العلاف في الجزء الذى لا يتجزأ قليلة جداً. هذا بالرغم من أن النظرية أخذ بها فيما بعد مشيخة المجتزئة والأشاعرة معاً . . . وكثرت الكتابة فيها ، غير أننا نريد أن نعرضها هنا في صورتها الأولى عند أول مفكر نادى بها . . يتكون العالم عند أبى الحليل من عدد من اللرات أو الجواهر الفردة ، أو الأجزاء التى لا تتجزأ ، وهذه الجواهر أو هذه الأجزاء بسيطة لا تركيب فيها : « الجزء الذى لا يتجزأ لا طول له ولا عرض له ولا عمق له ، ولا اجتماع فيه ولا افتراق » ، وإلى هذه الأجزاء التى لا تتجزأ تنحل جميع الموجودات ، فأبسط الموجودات ينتهى إليها ، « إن الفردة يجوز أن تتجزأ نصفين ثم أربعة ثم ثمانية إلى أن يصير كل جزء منها لا يتجزأ » وهذه الجواهر أو الأجزاء التى لا تتجزأ تتصل بعضها ببعض أى تتصل كل جزء منها بالجزء الآخر ويضافه ، أى أنه يتحرك ويسكن وينفرد : « يجوز على الجوهر الواحد الذى لا يتقسم إذا انفرد ما يجوز على الأجسام من الحركة والسكون ، وما يتولد عنهما من الجماعة والمقارعة ، فأما الألوان والطعوم والروائح والحياة والموت وما أشبه ذلك — فلا يجوز حلوله في الجوهر ولا يجوز حلول ذلك في الأجسام . أى أنه أجاز عليه ما تعلم بكيفية ، أما ما لا يعلم فلم يجوز » (١) .

تتحرك هذه الجواهر وتجميع فيحدث الكون ، وتنفصل عن بعضها فيحدث الفساد ، والزمان هو حركة هذه الأجزاء ، ولذلك هو تحقق الآتات المنفصلة فيه . والعالم مكون من هذه

الجواهر أومن هذه الأجزاء . وهذه الأجزاء تتحرك ، وفي أى شيء تتحرك ؟ النصوص صامتة ، وإن كان سياق المذهب يقول إنه ليس في العالم إلا هذه الجواهر تتحرك في خللاء ، أما ما نراه بعد ذلك من كائنات ، فليست إلا أعراضاً أو أحوالاً ذاتية قد تعرض لهذه الجواهر ، أى أن كل ما يحدث من تغير وأحداث فهو أعراض لهذه الجواهر . أقول : إن سياق المذهب يقول هذا ، فلم يتكلم أبو الهذيل عن الخللاء ، كما لم يتكلم الأشاعرة من بعده ، حتى أدخل محمد ابن أبي بكر الرازي فكرة الخللاء في بحثه عن الجوهر الفرد . بل يبدو أن مذهب الرازي ومذهب المتكلمين في الجزء يختلف تماماً ، اللهم إلا في هذه النقطة .

ليس ثمة في العالم إلا هذه الأجزاء ، وهي في حركة أنا وفي سكون أنا آخر . وهذه الأجزاء لا تستطيع حركة ، ولا تستطيع أن تنقل حركة ، ولا تستطيع سكوناً أو تنقل سكوناً ، بل إن الله من حيث هو ذات مريدة وقادرة هو الذي أوجد الحركة فيها والسكون ، فهي لا تتحرك ولا تسكن بلذاتها .

هذه هي أول نظرية ذرية أو نظرية في الجوهر الفرد عند المسلمين . ومن خرق القول أن نقول إن أبا الهذيل العلاف اكتشفها . إن للنظرية سابق كبرى في تاريخ الفكر الفلسفي عامة . لقد وجد أبو الهذيل العلاف الفكرة أمامه فاستخدمها ببراعة نادرة ، وهنا نتساءل : ما الذي دعاه إلى الأخذ بها وتضمينها فلسفته ؟ هل أراد فقط التفسير الطبيعي لمجرد التفسير ؟ أم أنها فرع عن ميثافيزيقا الصفات الإلهية عنده ، وبالذات صفات الإرادة والقدرة والعلم ؟

إن الإجابة الحاسمة عن هذا السؤال : أن الفيلسوف المسلم المتناسق الفكر قد وضع النظرية الطبيعية فرعاً متناسقاً للنظرية الميتافيزيقية ، ففكرة الجزء الذي لا يتجزأ فرع عن فكرة الإرادة الإلهية أولاً ، الإرادة الإلهية أو الذات من حيث هي إرادة مجردة . وفكرة القدرة الإلهية أو الذات الإلهية من حيث هي قدرة : إذا كان الله قادراً على كل شيء ، فهو قادر على تفريق الجسم حتى ينتهي إلى مقدار لا تأليف فيه ولا اجتماع قط أى ينتهي إلى جزء لا يتقسم . فلكي تثبت شمول القدرة الإلهية ، ينبغي أن تثبت - كما يقول الدكتور أبو ريدة في مقدمته الرائعة لكتاب مذهب النور عند المسلمين - « إن أبا الهذيل يريد - تمثيلاً مع القاعدة الكبرى للإسلام - إثبات أن الحوادث حادثه متناهية ، وأن لها خلافاً للخالق » كلا ، و « جميعاً » و « غاية » و « نهاية » بحسب اصطلاح أبي الهذيل نفسه . ومعنى هذا أن الموجودات متناهية في مجموعها ، ومتناهية في عدد أجزائها ؛ فالأشياء لها أجزاء . وهذا عند أبي الهذيل أمر واقع مشاهد بالحس ، فلا بد أن يكون لها كل ^(١) .

(١) الدكتور أبو ريدة : مذهب النور عند المسلمين لبني - للقصة : ص د .

وكما أن فكرة الجزء الذى لا يتجزأ فرع - عند أبى الملئط من الإرادة الإلهية ومن القدرة الإلهية ، فهي أيضاً فرع عن العلم الإلهي : إن العلم الإلهي يحيط بالموجودات إحاطة شاملة ، ولا يمكن إحاطة شاملة إلا بموجوداته ، ولا يمكن تحقق موجوداته إلا إذا انقسم في نهاية الأمر إلى جزء لا يتجزأ .

وبعد ، فقد أراد هذا الشيخ القديم من مشيخة المحترلة أن يفسر الآيات القرآنية في إرادة الله وعلمه وقدرته وإحاطته بالموجودات من أمثال : « بكل شيء عظيم » و « أحصى كل شيء عدداً » و « بكل شيء محيط » . إنه لم يلجأ إلى تفسير لفظي أو ذوق صوري أو توقف مع ظاهر الآيات ، بل اقتصر - في محاولة من أبرع المحاولات - مذهب النورات ... مذهب الجزء الذى لا يتجزأ . من نسق الفلسفة العام ، ووضعه في صورة إسلامية واضحة المعالم . ولم يذكر أحد أبداً من أجداده أنه دنس به الفكر الإسلامى ، بل احتقنه المحترلة فيما بعد - اللهم إلا النظام ثم احتقنه الأشاعرة على خلاف طفيف مع أبى الملئط ، وحاربه عالم ظاهري هو ابن حزم ، كما حاربه الفلاسفة الإسلاميون جميعاً ، الذين احتقروا - على تفاوت - إما مذهب الميولي الأرسططاليسى ، وإما مذهب القبيض والصلبور الأفلاطنى المحدث .

(ب) مصدر المذهب القرى عند أبى الملئط :

وهنا يأتى أيضاً السؤال الملم : ما هو النموذج الفلسفي الذى اختاره أبو الملئط للعلاف من بين نماذج الفلسفة الدورية من قبل ؟ فهناك لوقيوس وديمقريطس وإنكساغوراس وأبيقور من اليونان ، ثم مذاهب المذود المختلفة في الجزء الذى لا يتجزأ . إننا لا نستطيع على الإطلاق أن نقول إن المذهب نجح كاملاً من أمثال فكر أبى الملئط ، ونشأ نشأة مستقلة بعيدة عن كل مؤثر خارجي .

انتقل إلى العالم الإسلامى مذهب ديمقريطس القرى - كما قلنا من قبل - ومن المؤكد أن العلاف ، وهو في معترك الفلسفة ، قد عرف المذهب . ولكن ، هناك اختلاف كبير بين فرية ديمقريطس وفرية العلاف : إن المذهب الديموقريطس مذهب كلى بحث ، تحكم الآلية البحتة في مصدر النورات ، بينما مصدر النورات عند العلاف هو الله ، وهو كائن روي وحافل له إرادة مطلقة ، يخلق النورات ثم يتدخل في العالم لكي يقوم هو بتحيكها وتسكينها ، قيام الحركة وحلوث السكون ، ثم إيجاد الجواهر وتعلمها ، تبع الإرادة الإلهية أى تبع كلمة التكوين ... كلمة كن ، فإذا اقتضت إرادته علم الخلق ، انسلت الجواهر . وإذا كانت الجواهر أو الأجزاء التي لا تتجزأ قد وجدت في زمان وتنتهى في زمان ، وزمان حادث فهي أيضاً حادثة . وهنا الاختلاف الثاني بين جواهر ديمقريطس وجواهر أبى الملئط العلاف ، فالأول

باقية أزلية أبدية ، وهي أجسام صغيرة مختلفة من حيث الشكل والحجم ، وهي بسبب اختلاف شكلها وحجمها علة لجميع كميّات الأجسام . . أما الثانية فهي حادثة أوجدها الله ، بل خلقها دائماً . . أى أننا أمام نوع من الخلق المستمر ، يبقى ويدوم طالما اقتضت الإرادة الإلهية هذا الخلق . . فعل الله باد ، ويتحقق في كل آن . وقد حاول الأكفمون من فلاسفة اليهود من أمثال إسحق بن سليمان الإسرائيلي (المتوفى عام ٤٢٠هـ - ٩٣٢م) في كتابه « الإسقاطات » كما حاول الفيلسوف اليهودي موسى بن ميمون في كتابه « دلالة الحائرين » ردّ مذهب المتكلمين في الجزء إلى ديموقريطس ، وهنا خطأ بين لاحظته بينيس نفسه ، ولكن الفرق الأساسي بين مذهب ديموقريطس ومذهب المسلمين في الذرة - كما بين الرازي والجرجاني والشيرازي - هو أن ديموقريطس أنكر القسمة الاتفكاكية لا القسمة الوهمية ، وأنه يذهب إلى « . . أن الأجزاء التي لا تتجزأ لا تقبل القسمة بسبب صلابتها ، أما المتكلمون فقد أنكروا انقسام الأجزاء التي لا تتجزأ انقساماً وهمياً . فهناك تباين بين الملهمين تماماً ، وخلاف كبير بينهما فالتشابه بين الملهمين إنما هو في الاسم ^(١) .

وهنا ننقل إلى الفيلسوف اللّذي الثاني في اليونان وهو أبيقور . وأبيقور يرى أيضاً أن الجواهر الفردة قديمة - وهنا يختلف مع أبي المظيل والمسلمين عامة . ولكن ثمة تفسير جديد لنظريات أبيقور يكاد يقربه من المسلمين ، وهو أنه يقول بأن الأجزاء الفردة ليست هي الأجزاء الأخيرة التي تتألف منها المادة ، وذلك أن الأجزاء الفردة عنده هي أجسام ممتدة في الجهات ، ولها حجم ، وهذا ما يعده من أبي المظيل . ولكن أبيقور - في ضوء هذا التفسير كما قلت لبعض عبارات غامضة تركها - يقول إن الأجزاء الفردة لها أجزاء متناهية في الصغر ، وهذه الأجسام لا حجم لها ، ولا أجزاء لها . هل معنى هذا أنه كان مصدراً لأبي المظيل ؟ إن هذه التفسيرات الغامضة لمذهب أبيقور لم تستقر بعد ، ولذلك لا نستطيع أن نجزم بأنه كان مصدراً لأبي المظيل ^(٢) .

ويحاول بينيس في محاولة طريقة أن يثبت أن مصدراً أبي المظيل الحلاف والمسلمين في نظرية الجزء الذي لا يتجزأ إنما هو مذهب الهند اللّرية . وبالرغم من تحليله البارع للمذاهب الهند ومقارنتها بأراء المسلمين في الجزء ، إلا أن المحاولة تبدو متكلفة مصطنعة .

أما الأستاذ برتزل فيرى أن مصدراً الجزء الذي لا يتجزأ هو بقايا مذاهب غنوصية كانت منتشرة في العالم الإسلامي ، فأخذها أبوالمظيل الحلاف واستخدمها يرواغة نادرة في صميم علم الكلام الإسلامي ^(٣) .

(١) بينيس : مذهب الذرة ص ٩٣ ، ٩٤ .

(٢) نفس المصدر السابق : ص ٩٤ .

(٣) نفس المصدر : ص ١٤٧ .

والحقيقة أن المشكلة لم تحل ، وفي حاجة إلى بحث أدق ، هل الفكرة أصيلة لدى هذا الفيلسوف الذى ظهر حلواً للنزاع ؟ أو أنه أدخلها من اليونان ؟ أو من الفنوصية ؟

(ج) فكرة الجزء الذى لا يتجزأ عند الأشاعرة :

وقد وجدت فكرة الجزء الذى لا يتجزأ التى عرضت مجملها عند أبى الحليل رواجاً فى العالم الإسلامى ، وأخذ بها بعد ذلك كثيرون من المعتزلة ، ثم وضعها فى صورتها الكاملة الأشاعرة ولا سيما أبو الحسن الأشعرى وتلميذه الباقلانى ، بل إنها أصبحت المذهب الرسمى للأشاعرة ومن ثم للمذهب الإسلامى كله .

يتكون العالم الطبيعى عند الأشاعرة—كما يتكون عند أصحاب الجزء الذى لا يتجزأ من قبل—من جواهر وأعراض فالأولى هى محل الثانية فالجواهر إذن هو محل التغيرات أو الكيفيات التى تحدث ، وحدوثها يكون من العرض ، أى أن ما يحمل على الأجزاء هى الأعراض فقط ومن الأجزاء والأعراض تتكون موجودات العالم المخصوص .

واللوات أو الأجزاء التى لا تتجزأ ليس لما بقاء مكافئ مع ما لما من خصائص ثابتة : لما وضع ولا حجم لما ، ولا تماس الجزء جزءاً آخر ، وحل هذا فهى متمايزة غير متصلة والسبب فى هذا أن العرض لا يمكن أن يكون إلا بيجوه عرض ولا يمكن أن يقوم العرض نفسه بيجوه آخر وهذا يؤدي إلى انقضاء وجود الكل فى الخارج . لا يوجد فى الخارج إلا الجثنى فقط ، أما الكل فوجود فى الذهن .

والأجزاء التى لا تتجزأ ليس لما أيضاً بقاء زمانى—أعنى أنه إذا كان المكان ذرات مجموع فإن الزمان كذلك هو مجموع ذرات متفصلة أو آئات ، يحدث الواحد بعد الآخر ، ولا صلة بين الواحد والآخر . والعرض لا يبقى زمانين ، والزمان يقطر فى الخلاء من حين لحين مع حركة عقرب الساعة . فالزمان على هذا الرأى ذرات أو قطب ولا يوجد إلا عند التغير ، وقد تمسك الأشعرى بهذا المبدأ : « والعرض لا يبقى زمانين أو وقتين ، أى أنها تبقى جزءاً واحداً لا يتجزأ من الزمان—وهو الآن ، ولا تبقى أبداً جزأين أى قطبتين .

وإذا كانت الجواهر متفصلة ومتمايزة ولا يمكن أن تتحقق فكرة الكل فيها ، فهى لا تكون حاداً ولا امتداد ولا كمية (أى ما نصفه نحن من تركيب الجسم بالقلول ، فيكون له متى وأين وظل وانفعال) إنما هى اعتبارات ذهنية كما قلنا ، أو هى نسب وإضافات يفترضها الفكر أو يتبناها الخيلة .

وهذه الاعتبارات أو الإضافات أو النسب ذاتية غير موضوعية . . وينبى أن نميز تماماً بين الموضوع وبين اللات ، وهول إن اللات ، هنا هى المتابعة لكل النسب والاعتبارات .

نحن لا نستطيع إطلاقاً أن نفهم علاقة أو نسبة خراج اللحن ، إنما العلاقة أو النسبة تتكون في اللحن وتكون بالنسبة لشيء ، وهذا ينطبق على المقولات جميعاً . . هي عمليات عقلية ولا وجود لها واقعاً — اللهم إلا الجوهر أى الجزء الذى لا يتجزأ ، والكيفية أى حركات الأعراس ، والمكان أى الحلاء الذى تتحرك فيه الجواهر . وهذه الثنائية تدعو على أقوى صورة في تحليل المسلمين لفكرة الإضافة ، ويلاحظ أن الرواقين من قبل قد توصلوا إلى أن الإضافة هي أيضاً يمكن أن تكون من عمل العقل ، ولكن لم يتدفعوا في الطريق الذى اندفع فيه المسلمون .

(د) الأسباب التى دعت الأشاعرة إلى القول بالجزء الذى لا يتجزأ :

لقد وضع المذهب — كما رأينا — أبو المليل العلاف ، ثم أخذ صورته الكاملة لدى مشيخة الأشاعرة الأوائل . ولا شك أن الأشعرى كان يريد أيضاً أن يؤكد شمول الإرادة وشمول العلم وشمول القدرة الإلهية للموجودات ، ولا يتحقق هذا إلا إذا كانت الموجودات متناهية وتنتهى إلى حد ، فيشملها العلم المحيط والقدرة المحيطة والإرادة المطلقة .

ولكن لا بد وأن هناك مشكلة فلسفية ميتافيزيقية تكمن وراء التفسير الطبيعي المنبثق من التفسير الدينى : كان متفلسفة الإسلام يشرحون بالمادة الأرسططاليسية . . . بيهول أرسطو القديمة . كما كان هناك أيضاً أصحاب الميول القديمة من أصحاب أفلاطون ، يؤمنون بمذهب ذرى أو بأجزاء لا تتجزأ أيضاً في هذه الميول القديمة المطلقة الرخوة ، ويحصلون بفلسفة أفلاطون من ناحية وفلسفة ديمقريطس من ناحية . وهنا ، ويستند على النص الدينى ، أعلن أبو المليل العلاف لمذهب الجزء الذى لا يتجزأ في صورته الأولى ، وأخذ به إمام الهدى أبو الحسن الأشعرى والأشاعرة من بعده في صورة متكاملة . فلكي يعارض الأشاعرة محرك أرسطو الأول غير المتحرك والمادة القديمة المتحركة ، وضعوا مذهباً يثبت أزلية الله وقدمه ، ويكون العالم فيه مكوناً من جوهر وأعراس تلحق بها حادثة ، وكل ما لا يتخلو عن الحوادث فهو حادث ، ولا بد لهذه الأعراس وهذه الجواهر من محدث ، وهو الله ، والله يخلق هذه الأجزاء ، ثم تفتى ، فيعيد خلقها ، ووجودها يستند في كل الأحوال والأزمنة على التدخل الإلهي . . هذا هو الخلق الجديد أو الخلق المستمر . . الإرادة الخلاقة المطلقة . . قدرة الله ذات التعاقبة المستمرة المتدخلية دائماً الموجودة والمعبودة دائماً ، تؤلف بين الجواهر وتخلق الأعراس ، ثم تكف عن خلق الأعراس ، فتصمم المخلوقات . . إن العادة فقط هي التى تظهر لنا الكون واحداً في امتداده ، ولكنه في الحقيقة في تغير مستمر وغيان دائم . الإرادة والقدرة الإلهية فاعلة أبداً ، طاقه لا نهائية ، تتناول الموجودات إيجاباً وإفناءً وانتشاراً وتضميراً ، تفعل كل ممكن وكل متخيل في العقل .

ولقد أعلن الأشاعرة متقدمين وتأخرين مبدأ أن العرض لا يبقى زمانين ، وأنكره أبو المليل

الملائك ، وقال إن بعض الأعراض قد تبقى زمانين ، وذلك حتى يتقد فكرة الاستطاعة المحترجة .
 ولم يتبه الباحثون إلى أن الأشامرة « اسميين » لا يؤمنون بوجود الكل في الخارج ، فالعرض
 « جزئى » يوجد فبقلم ، ولا عمل القول أبداً بأن المتكلمين يؤمنون بوجود الكليات في الخارج .
 هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى إن القول ببقاء الأعراض يخالف قدرة الله وأنه الفاعل على
 الحقيقة ، يؤدى إلى القول بطبيعة فاعلة فعلها باق دائماً ، ثم ما يستتبع ذلك من تعالى فعل
 الأشياء بعضها إلى بعض .

وقد حاول مولك في كتابه « أشباح من الفلسفة اليهودية والعربية » ، وكنوتالد في « دائرة
 المعارف الإسلامية . مادة « الله » تشبيه الأجزاء التي لا تتجزأ عند المسلمين بالذرات الروحية
 Nonades عند لبيترز ، ويرى كل منهما تشابه كلا الفكرتين — إلى حد ما — في بساطة الذرات
 عند الاثنين وعدم انقسامها ، ولأنها مباحة للموجودات ، غير أنه يلاحظ أن الفكرتين « معارضتان
 في جوهرهما . وقد لاحظ ماكنوتالد أن الأجزاء في الحقيقة ليست لها ماهية خاصة ، ولا تنمو
 على نظام معين ، بل توجد وتزول . وفكرة الماهية الخاصة تعود بالذات الروحية إلى الفكرة
 الأرسطاليسية من المادة ولم يقبل المسلمون فكرة المادة وقدمها وإمكان تكيف المادة بالصورة .
 وإذا لم يكن للأجزاء التي لا تتجزأ عند المسلمين ماهية خاصة لأنها تستمد كل ما يلم من تغير
 من الإرادة الإلهية . . كلمة « كن » التي تخلفها وتوجد ما ثم تعلمها ، بينا الذات الروحية عند
 لبيترز لها ماهية خاصة ، ولا تستمد قوتها من قوة أخرى غير قوتها الذاتية .

وقد حاول لبيترز أن يقيم علاقة تنظيم بين الذرات الروحية ، فأبدع فكرة لتنظيم الأرواح
 السابق .

أما المسلمون فقد لجأوا إلى إرادة الله وقدرته ، وعلى علة العمل عندهم .

المشكلة الإنسانية

(١) الإنسان :

قسماً — فيما سبق — كلام الله قسمين ، قسم حادث لا في محل ، وقسم حادث في محل .
 أما الأول : فهو كلمة التكوين ، كما سبق . وأما الثاني : فهو التكليف من أمر ربى وطاعة ،
 وعلى في محل متحققة في أجسام . وأسلفنا أن هذه التكليف قدرة للإنسان ، وقد أعطى الله
 له هذه القدرة ، ثم لم تعد له هو . ولكن من هو الإنسان ؟

يقول أبو المليل : إن الإنسان هو الشخص الظاهر المرئى الذى له يدان وذنان ، وهو

مكون من جسم ونفس ، وروح وحياة وحواس . أما الجسم فكون من أباض ، كل بعض من أباضه لا يصل على اتزاد ، ولو أنه قاعل مع غيره ، ولكن القاعل هو هذه الأباض .

لما النفس ظم يسط لما أبو اللليل تعريفاً محدداً ، إنما يقول : « هي معنى يختلف عن الروح ، والروح معنى يختلف عن الحياة والحياة عنده عرض »^(١) وتنبى من هذا التقسيم إلى أن الإنسان في حال نومه سلوب النفس والروح دون الحياة ، أما الحواس فهي أعراض وهي غير البدن^(٢) . وتضموص هنا قليلة غامضة بشكل واضح . فالصلة بين الجسم والنفس والحواس وكيف تعمل ؟ متصلة أم منفصلة في الإنسان ؟ لا تعلى التضموص كما قلنا شيئاً هاماً على كثرة ما تكلم المحترلة في هذه المسائل ، وما ترك لنا من تضموص لغير أبى اللليل فيها .

كيف يصل الإنسان إلى المعرفة ؟ الحواس الخمس لا تعلى لنا المعارف الأولية اليقينية . وقد حاول بعض المحترلة أن يثبت أن النفس تنفذ من تلك الفتحات التي تسمى الحواس لكي تدرك الأشياء ، ولكن القول بأن ليس هناك إلا الحواس سيؤدى إلى إنكار كل يقين . أى أن الحواس لا تعمل أو تتفعل إلا على محسوس ، وبمحسوس ، ولا تصل إلى إدراك ما وراء الحواس أو إدراك ما لا يمكن إدراكه بالحواس ، إلا بالآلات لا دخل للحواس فيها .

أما أبو اللليل فقد ذهب إلى وجود قوة أخرى غير قوة الحواس وتعلو عليها هي الفكر ، وتفكر قبل ورود السمع يستطيع بذاته أن يصل إلى معرفة الله باللليل من غير خاطر ، فإذا لم يصل إلى هنا استوجب العقاب ، فهو يصل إذن إلى معرفة الأشياء في ذاتها ، الحسن منها والقيبح . وطبقاً لما يليه إدراكه لما يكون قدر الثواب والعقاب^(٣) ، فالعقل إذن هو الذى يصل إلى معرفة الله . ولكن في نص آخر يقول « إن الإدراك هو علم العقاب » و « إن الإدراك يعمل في القلب لا في العين »^(٤) . . . هو يميز بين أعمال القلوب وأعمال الجوارح : أعمال القلوب هي ما يعبر عنه في الأخلاق بالباط ، والجوارح ما يعبر عنه بالعمل ، فالأصل إذن أعمال القلوب . وإذا كانت أعمال القلوب هي الباط على أعمال ، فوجب إذن أن تمارنها الاستطاعة في حال العمل . الاستطاعة عند المحترلة جميعاً ، كما قلنا ، قدرة على الفعل وعلى ضده قبل الفعل ، فإذا وجد الفعل لم يكن بالإنسان حاجة إليها إطلاقاً . . « الإنسان قادر أن يفعل في الأول ، وهو يفعل في الأول ، والفعل واقع في الثاني ، لأن الوقت الأول وقت فعل ، والوقت الثاني وقت فعل »^(٥) ، أى أن الاستطاعة تلازم الباط ، تلازمه حال « يفعل » ، لأن القدرة

(١) ابن سزم : الفصل ج ٥ ص ٢٧ .

(٢) الأثرى : مقالات الإسلاميين ج ٢ ص ٢٢٩ .

(٣) الشهرستاني : الملل والنحل ، ج ١ ص ٥٩ .

(٤) الأثرى : مقالات الإسلاميين ، ج ٢ ص ٣١٢ .

(٥) الأثرى : مقالات الإسلاميين ، ج ٢ ص ٢٣٣ .

تكون هنا مستطية، أى مستطية أن تفعل أولاً تفعل ، أما حال « فعل » أى بعد وقوع الفعل فليس يلزم أن تكون هناك استطاعة .

ولكن بعد أن فعل الإنسان فى الوقت الأول ، هل يستطيع أن يفعل فى الوقت الثانى ؟ يرى العلّاف أنه يجوز أن يقدر الإنسان على الفعل فى الوقت الثانى ، ويجوز ألا يستطيع ، بل يقع العجز فيه ، « فإذا ما فعل الحركة فى الوقت الثانى ، وفعل معها كوناً بمنته كانت حركة بمنته . وكذلك إن فعل معها كوناً بمنته كانت حركة بمنته . ثم إنه لا يستطيع أن يتقل من حركة بمنته إلى حركة بمنته ولا من حركة بمنته إلى حركة بمنته . أى أن الحركة نوع من الأكوان ، والكون هو تكييف الجسم فى المكان تكييفاً يشبه الموجودات تحت المقولات . وقد يجوز أن يقع العجز فى الوقت الثانى ، أى أن يحدث العجز فى الوقت الثانى بعد حدوث القدرة والاستطاعة فى الوقت الأول ، ويكون عجزاً عن فعل « لأن العجز عنه لا يكون عجزاً عن وجود ، فيكون الفعل واقعاً بقدرة معلومة ^(١) » أى أن العجز يأتى فى الوقت الثانى ، ولكن الفعل باق ، إذن كيف تقصر وجوده بقدرة معلومة ؟ .

(ب) الفعل الإنسانى والتولد :

حاول المعتزلة تفسير نتائج العمل الذى يصدر عن الإنسان ، هل هذا العمل هو فعل الإنسان أو فعل غيره ؟ أو بمعنى أدق هل يحدث الفاعل فعلاً فى غيره أو لا يحدث الفعل إلا فى نفسه ؟ فالتولدات عن عمل . كالألم المتولد عن اصطدام بشيء حسى ، والالفة التى تحدث عن الأكل ، هل يفعلها الإنسان أو لا يفعلها ؟

كان من المهم فى سياق الملعب الذى يقول باختيار الإنسان إلى أقصى حد ، أن يفسر أيضاً إلى اعتباره مشغولاً عن نتائج عمله ، فتكون التولدات أيضاً لا تنسب إليه ولا تنسب إلى غيره ، وحادثة عن أسباب تقع منه ^(٢) . وقد عبر الهانزى عن التولد بأنه « هو الفعل الصادر عن الفاعل بواسطة ، ويقابله المباشر ^(٣) » ، وحده بعض المعتزلة بأنه « الفعل الذى يكون سببه متى ويحل فى غيره » وحده الآخرون بأنه « الفعل الذى أوجدت سببه ، فخرج من أن يمكن تتركه ، وقد أقبله فى نفسى وأقبله فى غيره » ، وفسره آخرون بأنه « الفعل الثالث الذى يلى مرادى مثل الألم الذى يلى الضربة ، وشلل النحاب الذى يلى الدفعة » . وقال الإسكافى ، أحد شيوخ المعتزلة ، بأنه : « كل فعل يبيأ وقوعه على الخطأ دون التقصد إليه والإرادة له فهو متولد ، وكل فعل

(١) الأثرى : مقالات الإسلاميين ، ج ٢ ص ٣٣٢ .

(٢) نص لثيف فى الفصل ، ج ٥ ص ٣٧ .

(٣) الهانزى : كشف اصطلاحات الفنون ، ج ٢ ص ١٢٧ .

لا يتبنا إلا بقصد، ويحتاج كل جزء منه إلى عزم وقصد إليه وإرادة له فهو خارج عن التولد^(١) وقد أخذ أغلب المعتزلة بفكرة التولد مع اختلاف في التفاصيل، ويكاد يكون أبو المليل أول من تكلم فيه، وله مذهبه الخاص في التولد يختلف فيه عن بقية المعتزلة:

يرى أبو المليل أن الأعمال الإنسانية تنقسم إلى قسمين: قسم تعرف كقيته كالحركة والسكون، وقسم لا تعرف كقيته كالأكوان والبرودة واليبوسة والحر والشتي والإدراك والعلم. وقد أسلفنا أن الله أقدر الإنسان على الأول ولم يقدره على الثانية. إذ لا عمل للقدرة فيها.

أما ما يتولد عن الأول من أفعال فهو فعل الإنسان، يفعله في نفسه وفي غيره بسبب يحدث في نفسه أو في غيره. كالحركة والسكون وما يتولد عنهما في نفسه أو في غيره. وما يتولد عن الضربة وعن الاصطكاك الذي يفعله الإنسان، أو ما يفعله في غيره بالأسباب التي يحدثها بنفسه، كالإنسان قذف إنساناً بسهم، ثم مات القاذف قبل وصول السهم إلى المقلوب فألقه وقته، فإن القاذف أحدث الأثم، والقفل الحادث بعد موته بالسبب الذي أحدثه وهو حي. وكذلك لو عدم لكان يفعل في غيره وهو معذور لسبب كان منه وهو حي، وليس يجوز أن يفعل الإنسان قوة ولا حياة ولا جسماً، فهي أشياء خاصة بالخالق ولا يستطيعها المخلوق.

أما ما لا تعرف كقيته كالأكوان والبرودة واليبوسة... إلخ. فهو فعل الله: وما تولد عنها متولد لا قدرة للإنسان عليه ولا مدخل له فيه.

ويختلف العلاف عن بشر بن المعتز في هذا، فهو يجعل تلك الأشياء كلها فعلاً للإنسان إذا كان سبباً منه^(٢).

وقد حاول الخياط أن يحل مسألة التولد نقلاً عن أبي الهذيل. إذ أن ابن الراوندي اتهم العلاف ومن معه من أصحاب التولد بأنهم يقولون بأن المرقى يقتلون الأحياء والأصحاء حقيقة لا مجازاً، وأن المدعوين يقتلون الموجودين ويخرجون أرواحهم من أجسامهم على التحقيق، فأكثر الخياط هذا إنكاراً بآناً، وذكر أن الأحياء القادرين على الأفعال في حال حياتهم وصحتهم تولد عنهم بعد موتهم أفعال، فتسبب إليهم هذه الأفعال ولا تسبب لغيرهم. طالما كانت تسبب على السياق أو على السنة التي أوجدوها، وضلت ما قصده من نتائج.

ويحل الخياط هذا المثال الذي ذكرناه آنفاً عن قذف السهم بأن قذف السهم لا يعلم ويكون فعل الله، أو فعلاً لا فاعل له أو فعلاً للسهم، أو فعلاً للقاذف.

وليس يجوز أن يكون فعلاً لله لأن هذا محال لأسباب متعددة، فإن الإنسان قادر على

(١) الأثرى: مقالات الإسلاميين، ج ١ ص ٢٤٨، ٢٤٩.

(٢) الأثرى: مقالات الإسلاميين، ج ٢ ص ٣٠٢، ٣٠٣.

الفعل ولا سلطان لقدرة أخرى عليه . إن الله لا يدخل في أفعال الإنسان ولا يرغمه عليها . فالإنسان يختار لأفعاله ، فإذا كان الله هو الفاعل فهل يجوز أن يتذف القاذف ولا يحدث الله ذهاب السهم فلا يلعب ؟ فتعقل القدرة الواحدة على الشيء الواحد بقادرين !!! وهذا محال . ويحدث قياساً على هذا مجالات متعددة ، جائز أن يعتمد أقوى الخلق بأحد السيوف على قتله فلا يحدث الله قطعها فلا تقطع ، وحائز أن يجمع بين النار والحلواء فلا يحدث الله إحراقها فلا تحترق .

ولا يجوز أن يكون ذهاب السهم فعلاً للسهم لأن السهم موات وليس بحي ، وإذا كان كذلك لم يجوز منه فعل ، كما لم يجوز منه أن يختار وأن يريد . ولا يجوز أن يكون ذهاب السهم فعلاً لا فاعل له ، لأنه لا يجوز خلق لا خالق له ، وكتاب لا كاتب له ، فلم يبق إذن إلا وجه واحد ، هو : أن الفعل يتولد عن الفاعل ، إذا كان هو السبب له .

هذا في نطاق الأفعال ، أما في نطاق المعرفة ، فالمعرفة تحدث عند أبي الملئخ عن طريق التولد ، فإذا رتبنا قضية تولدت لنا نتيجة .

إن فكرة التولد تقوم على مبدئين كما سئرى بعد : مبدأ الحرية الإنسانية ومبدأ العلية ، وقد أخذ أبو الملئخ العلاف بالمبدأ الأول . وهذا يتناسق مع قوله بالتولد . ولكن بعض الفقرات الباقية من العلاف تنكر العلية ، فهو يجوز أن يجمع الله بين الحجر الثقيل والجر أوقاتاً طويلة ولا يحدث لا الانحطار ولا الهبوط بل يحدث السكون ، ويجوز اجتماع النار والقطن ولا يحدث الاحتراق ، بل إنه غلا في هذا الباب أشد الغلو^(١) . وكيف يتفق هذا مع فكرته في التولد ؟ إن التولد بلا شك قائم على العلية .

(ح) الأسباب التي دعت المعتزلة إلى فكرة التولد :

١ - حرية الإرادة الإنسانية : تتفق فكرة التولد مع منطق المذهب المعتزلي عامة ، فهذا المذهب - الذي يقرر بأن ليس لله قدرة فاعلة فيما للعبد فيه فعل وبهذا تفوا عن الله العلم القديم والقدرة القديمة - يقول بأن الفعل صادر عن الإنسان ومن الإنسان : ولم يقف تصورهم للفعل الإنساني عند هذا فحسب ، بل سموا بهذا التصور إلى أكبر حد : فسبوا ما نشأ أو ما يتولد عن فعله من أفعال إليه ، يلزمه ويلحقه طالما كان تحقيقه ناتجاً عن غاية محددة من قبل . لأنهم جعلوا الأسباب متصلة بمسبباتها ، وحققوا هذه الفكرة فيما يخص الإنسان . . ونحن نصل بهذا إلى أهم الأسباب التي دعت المعتزلة إلى القول بالتولد .

(١) الأثرى : مقالات ج ١ ص ٣١٢ وانظر بينيس : مغيب اللذة ص ٢٨ .
نشأ الفكر - أول

٢ - علاقة السبب بالمسبب أو قانون العلية : إن المحتزلة أقاموا الفعل الإنسانى فى ضوء هذا القانون : قانون العلية ، أو الصلة بين العلة والمعلول ، فوجود العلة دليل على وجود المعلول وبينهما علاقة ضرورية منطقية لا تخلف فيها . الأسباب موجبة لمسيباتها ^(١) . أطلق الإنسان السهم قتل ، فالقتل إذن معلول لعله هى إطلاق السهم لغاية ، فإذا تحققت الغاية ، تحققت قانون الرابطة العلى بين الحركتين وتولدت إحداها عن الأخرى تولداً لازماً . العلة إذن وصف ذاتى لا يتوقف على جعل جاعل ، فهى مؤثرة بذاتها ، وهى موجبة بذاتها ^(٢) .

لم يقبل الأشاعرة فكرة التولد ، وأنكروا السبب الأول الذى أورده المحتزلة لإثبات فكرتهم عن التولد ، لأن الفاعل هو الله . خلق الله الأفعال واكتسبها الإنسان من هذا الخلق ، فإذا ما قلد الإنسان بالسهم ، لم يكن هو الفاعل على الحقيقة ، وإنما الفاعل هو الله فالعلة ليست هى المؤثرة بذاتها ^(٣) .

أما عن السبب الثانى - وهو قانون العلية وانطباقه على أفعال الإنسان وأفعال الله - فلم يقبل الأشاعرة هذا أيضاً ، لأن أفعال الله لا يحددها سلطان ولا تخضع لقانون ، ويموز أن يحول الله بين تحقيق السبب مع وجود المسبب ، ويموز أن يريد الإنسان إطلاق السهم ولا يريد الله فلا يتلقى ، ويموز أن ينطلق السهم فيوقه الله قبل أن يقتل ، ويموز أن ينطلق حتى يصل إلى المقتول إليه فلا يقطه : « الاقتران فيما يعتقد فى العادة سبب وما يعتقد فى العادة مسبب ليس ضرورياً عندنا ، بل كل شئ » ليس هذا ذلك ولا ذلك هذا ، ولا إثبات أحدهما متضمن لإثبات الآخر ، ولا نفيه متضمن لنفي الآخر ، فليس بالضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ، ولا بالضرورة عدم أحدهما عدم الآخر ، ذلك أن اقترانهما لما سبق من تقدير الله سبحانه وتعالى لخلقهما على التساوق ، لا لكونه ضرورياً فى نفسه ^(٤) . أما السبب الذى دعا الفلاسفة والمحتزلة إلى القول فهو مجرد المشاهدة . ولا دليل لم ولا برهان وراء ذلك : « ليس لم دليل إلا مشاهدة حصول الاقتران عند ملاقات النار ، والمشاهدة تدل على الحصول عنده ولاتدل على الحصول به وأنه لا علة سواه » ^(٥) لا علية إذن بين الممكنات ^(٦) ، وإنما تفسر حادثة بعد أخرى باطراد العادة ليس إلا . والعادة عند الأشاعرة هى ما يتحقق فى كل المناسبات أو كما يقول صاحب كشف اصطلاحات الفنون :

(١) الأشعرى : مقالات الإسلاميين ، ج ٢ ص ٤١٣ .

(٢) الزركشى : البحر المحيط ج ٥ ص ١٤٤ - ١٤٦ .

(٣) الزركشى : البحر المحيط ، ج ٥ ص ١٤٥ .

(٤) النزال : تهافت الفلاسفة (طبعة القاهرة سنة ١٣٢٦) ص ٦٠ .

(٥) نفس المصدر ص ٦٦ .

(٦) الإيجى : المواقف ج ٤ ص ٩٩ شرح .

العادة عبارة عما يستقر في النفوس من الأمور المتكررة المقولة عند الطبايع السليمة^(١).

ولقد تنبه الأشاعرة إلى أنه سيعرض عليهم بأن إنكار العلية يؤدي إلى محالات شنيعة، فإن من أنكر لزوم الحلولات عن عللها وأضافها إلى إرادة مخترعها ولم يكن لهذه الإرادة منبج معين بل يمكن تنوعه وتمينه طبقاً لما يريد الشخص . جاز حينئذ لكل واحد منا أن يكون بين سباع ضارية ونيران مشتعلة وجبال شائعة وأعداء مستعدة بالأسلحة لقتله وهو لا يراها، ومن وضع كتاباً في بيته فيجوز انقلابه كلياً، أو ترك التراب فيجوز انقلابه مسكاً^(٢).

يرد الأشاعرة بأن هذا لم يحدث قط، ولكن لا شك أنه يمكن يجوز أن يقع ولا يقع، واستمرار العادة بها مرة بعد أخرى، ترسخ في أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ترسخاً لا تنفك عنه، ولكن مع هذا يجوز أن يلقى شخص في النار فلا يحترق. فقد تتغير صفة النار أو صفة الشخص^(٣).

هنا نتبين لنا فكرة الأشاعرة : لقد تبين لهم ما في فكرة المعجزات من خوارق لا تسير على مقتضى الناموس الطبيعي، وأن قدرة الله—وهي تظهر للمعجزات—لا تخضع لقانون على "أو عقل، أو معنى أدق رأوا التعارض بين القدرة الإلهية والقانون الملّ" الطبيعي فضعوها بالثاني لإقناذ الأول . وقد فصلت في كتابي "مناهج البحث عند مفكرى الإسلام" وقد المسلمين المنطق الأرسطاليسى موقف الأشاعرة من قانون العلية^(٤).

• • •

تلك هي صورة عامة تركيبيّة لفلسفة أبي الهليل العلاف، طبقاً لما لدينا من مصادر. ولعل الأبحاث المستمرة عن كتب المحزلة المفقودة عندنا بمصادر أكثر، نستطيع بواسطتها أن نرسم الصورة النهائية لفلسفة أبي الهليل العلاف. وننتقل الآن إلى صورة ثانية من فلسفة المحزلة: صورة لإبراهيم بن سيار النظام.

(١) الهانوي : كشاف اصطلاحات الفنون ، ج ٢ ص ٩٧٧ .

(٢) النزالي : التهاكت : ص ٦٧ .

(٣) النزالي : التهاكت ، ص ٦٧ .

(٤) على سائى النشر : مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ، انظر الطبعة الثانية .

الفضل السابع

النظام

(٨٢٣١ - ٨٤٥)

أما اسمه الكامل فهو إبراهيم بن سيار بن هاني البصري المعروف بالنظام . ويكنى أبا إسحاق . وقد ذكر عنه أنه من الموالى . والنظام أكبر شخصية فلسفية معتزلية في العالم الإسلامى ، صدر عن فكر مبدع ونظام فلسفى دقيق . وقد تنبه الأقدمون إلى ماله من قيمة عظيمة وأثر كبير . وقد شغلت هذه الشخصية القرن الثالث والرابع . وتأثرت به المجامع الفكرية - سواء كان أصحابها فلاسفة أو متكلمين ، أو شعراء أو أدباء - بحيث نجد اسمه يردد على ألسنتهم جميعاً وقد اعتبره ابن حزم^(١) وابن نباتة أعظم رجال المعتزلة إطلاقاً^(٢) . وقد ذكر عنه طاش كبرى زاده « أنه شيخ من كبار المعتزلة وأئمتهم . متقدم في العلوم . شديد الغوص على المعاني^(٣) » وهذا أيضاً ما يردده طائفة كبيرة من أهل السنة والجماعة .

واعتبرته المعتزلة أعظم رجال الفكر الإنسانى بحيث يذكر ابن المرتضى عن بعض المعتزلة « أنه ما ينبغي أن يكون في الدنيا مثله^(٤) » . وقد ذكر الجاحظ . وكان من تلامذته والمتصلين به - أن الأوائل يقولون : في كل ألف سنة رجل لا نظير له . فإن كان ذلك صحيحاً فهو أبو إسحاق النظام . وقد ذكر عنه أن الحليل بن أحمد قال له - والنظام غلام - بعد أن سمعه : « يا بنى نحن إلى السماع منك أحوج^(٥) » .

أما المحدثون من الباحثين فقد اعتبروه أكبر متكلم فيلسوف . نجد هذا عند المستشرقين مثل ستين Stein وهورفيتز Horvitz ومكدونالد وديبور . وقد ذكروا أنه أول رجال المدرسة الفلسفية الإسلامية الأصيلة صلة بالفلسفة ووضعها للمذهب فلسفى يقوم على أسس متصلة . وقد أقام فلسفته ووضعها في إطارها الكامل الأستاذ الدكتور محمد عبد الحادى أبو ريدة في كتابه الرائع « إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية^(٦) » .

(١) ابن حزم : طرق الحجة ، ص ١٢٣ والقصص ٤ ص ١٧٤ .

(٢) ابن نباتة : سرح البين ص ١٢٢ .

(٣) طاش كبرى زاده : مفتاح السعادة ج ٢ ص ٤٩ .

(٤) ابن المرتضى : اللبنة ص ٢٨ .

(٥) الجاحظ : الحيوان ، ج ٣ ص ١٤٦ وابن المرتضى : اللبنة ص ٢٩ .

(٦) انظر المرض المفصل لحياة النظام وفلسفته في كتاب الدكتور أبو ريدة ص ١ - ٩ .

(١) مقالته :

حفظ النظام العلوم الإسلامية كلها .. يقول بالملاحظ : « ما رأيت أحدا أعلم في الفقه والكلام من النظام .. دوس الأدب ، ويقول ابن المرتضى عنه أنه « حفظ القرآن والإنجيل والثورة والزمير وتفسيرها مع كثرة حفظه للأشعار والأخبار واختلاف الناس في الفيتا^(١) » وقد ذكر عنه أنه كان أمياً لا يقرأ ولا يكتب ، ونحن لا يمكننا أن نصدق هذا ، وقد وردت آثار مصدقة تثبت إجادته للقراءة والكتابة ، علاوة على أن معرفته بالفلسفة تثبت تهاافت الأسطورة . القائلة بأميته .

عاصر النظام الرشيد ولأمرين واتصل بالبرامكة ، ولكن شهرته الحقيقية كانت في عهد المصم ، أى أنه كان في وسط الحركة العقلية الفلسفية التي بلغت أوجها في ذلك الحين ، وقد اتصل النظام بفلسفة أرسطو خاصة ، وفلسفة غيره من فلاسفة اليونان عامة ، وقد تم هذا إما بواسطة مناقشاته مع المسيحيين في ذلك العهد وإما بقراءته لبعض الكتب اليونانية : ومن الأدلة على قراءته واتصاله بفلسفة اليونان ، بل والمذاهب الشرقية المختلفة ما يأتي :

١- ما يذكره القاضي عبد الجبار من أن جعفر بن يحيى البرمكي ذكر أرسططاليس قال النظام : « قد تقفست عليه كتابه » ، قال جعفر : « كيف وأنت لا تحسن أن تقرأه » قال : « أيهما أحب إليك أن أقرأه من أوله أم من آخره ؟ » ثم انفع يقرأ شيئاً فشيئاً ويقض عليه^(٢) .
٢- ما يذكره ابن نباتة من أن لالة فيها انتهى إليه النظام من مذاهب استبشحت منه ، أنه اطلع على كتب الفلاسفة وقال في كلامه إلى الطبيعيين منهم والإلهيين ، وأنه استبش من كتبهم مسائل خلطها بكلام المخزلة ، وهذا ما يذكره الشهرستاني أيضاً فيقول إنه « قد طالع كتب الفلاسفة »^(٣) .

٣- يبدو أيضاً أنه اتصل بالفلسفة الشرقية اتصالاً مباشراً . يذكر البغدادى « أن النظام كان يقضى في حلته مجالس أصحاب التثنية من القروس والسفسطائية الذين كانوا يقولون بتكافؤ الأدلة » . ثم تردد في شبابه على مجالس الفلاسفة للمحدثين ، ثم صاحب في كهولته هشام ابن الحكم الرافضى الشيعى ، فأخذ عن هشام وعن ملحمة الفلاسفة قوله بإبطال الجزء الذى لا يتجزأ ، ثم بنى عليه قوله بالطرفة التي لم يسبق إليها وهم واحد من قبله ، وأخذ عن التنوية قوله بأن فاعل العدل لا يقدر على الجور والكلب ، وأعجب بقول البراهمة بإبطال النبوات

(١) ابن المرتضى : اللية والأمل ص ٣ .

(٢) ابن المرتضى : اللية والأمل ص ٢٩ .

(٣) الشهرستاني : الملل والنحل ص ٦٠ .

ولم يحسر على إظهار هذا القول خوفاً من السيف ، فأنكر إعجاز القرآن في نظمه^(١) :
وقد قل هذا الكلام بنصه الإسفرائيلي^(٢) .

أخبرني النظام إذن ثقافة عصره ، وخرج بهذه الصفات يضع منهجاً من أدق المذاهب
الفلسفية ، وينافع عن الإسلام قلعاً شديداً ، ومع أنه لم يصلنا من كتبه شيء ، إلا أننا نستحاول
أن نقصر بعض أفكاره طبقاً لشذرات باقية .

(ب) كتبه :

ذكر بعض هذه الكتب أهل السنة ، وبعض ذكره المعتزلة ، وهي :

١- الجزء : ذكره الأشعري في مقالات الإسلاميين^(٣) . ونقل عنه بعض العبارات من
أقوال المسلمين في الجزء الذي لا يجزأ : ومن المحتمل أن يكون هذا الكتاب تلخيصاً لأقوال
أصحاب الجزء الذي لا يجزأ ، ثم نقضه لهذه الأقوال ، غير أنه لا دليل واضح على هذا .

٢- الحركة أو حركة الأجسام : يقول الأشعري في معرض كلامه عن الأجسام ، هل
كلها متحركة أم كلها ساكنة ؟ إنه قرأ في كتاب يضاف إلى النظام في هذا الموضوع أنه قال :
« لا أدري ما السكون ، إلا أن يكون يعني كان الشيء في المكان وتبين أي تحرك فيه وتبين ،
وزعم أن الأجسام في حال خلق الله سبحانه لها متحركة حركة اعتياد^(٤) » .

٣- كتاب التنوية : ذكره البغدادي بقوله : « ومن عجائب النظام في هذه المسألة أنه
صنف كتاباً على التنوية وجعب من ذم التنوية الظلمة على فعل الشر ، مع قولهم بأن الظلمة
لا تستطيع فعل الخير . ولا تقدر إلا على الشر^(٥) » .

٤- كتاب في التوحيد : ذكره الخياط ، وهو على ما يبدو في إثبات وجود الله عن طريق
الحركة^(٦) .

٥- كتاب العالم : ذكر بما يأتي : « ووصفوا النظام بالعالم لوضعه كتاب العالم ونصرت ما قال
الملاحون » .

(١) البغدادي : الفرق بين الفرق ص ١١٣ .

(٢) الإسفرائيلي : التجميع ص ٤٣ .

(٣) الأشعري : مقالات الإسلاميين ص ٢١٦ - ١٧٠ .

(٤) نفس المصدر : ص ٣٢٤ .

(٥) البغدادي : الفرق بين الفرق ص ١١٧ .

(٦) الخياط الانصاري : ص ١١٧٢ .

٦ - قدض كتاب أرسططاليس : ذكره صاحب النية والأمل ، ولا أعلم على وجه اليقين أى كتب أرسططاليس قدضها ، ومن المرجح أيضاً أن يكون هذا الكتاب أحد فصول الكتب السابقة .

(ح) إلهام النظام فى دينه :

هاجم معظم مفكرى أهل السنة النظام ، واعتبروه ملحناً من كبار الملاحدة ، وصوروا حياته تصوير رجل مستهتر يقضى جل وقته فى القسق والتفجور . ونحن لا نسرع بتصديق هذا ، فقد اشتهر المعتزلة بأنهم رجال أضياء وزهاد متعبدين . وقد دافع الخياط عنه دفاعاً مجيداً ، وذكر لنا فى مواضع عدة دفاع النظام عن الإسلام ، وقيامه فى وجه الملاحدة والتثوية والسمنية والفلاسفة . وذكر القاضي عبد الجبار أن النظام كان يقول وهو يجود بنفسه : « اللهم إن كنت تعلم أننى لم أقصر فى توحيدك : اللهم ولا أعتمد مذنباً إلا سنده التوحيد . اللهم إن كنت تعلم ذلك فاغفرلى ذنبى وصل على سكرة الموت ^(١) » ، فأت لساعته . وهذا دليل على انتهاء حياة رجل صادق ، لم يأل جهداً فى الدفاع عن الإسلام .

(د) فلسفته :

١ - المشكلة الإلهية

يفض النظام مع المعتزلة فى تصور الذات ، فهو ينزهها التنزيه المطلق . وثبت ذاتاً قديمة ، نافياً الصفات الزائدة على الذات .

(١) أما صفات الله فينكر النظام - متطابقاً فى ذلك أيضاً مع الاتجاه المعتزلى العام - صفات الله القديمة ، وخاصة صفات الذات . ويصر حمل الصفات على الذات بأنه من ناحية إثبات الذات ، ومن ناحية أخرى نفى أضداد تلك الصفات عن الذات : « معنى قول عالم إثبات ذاته ونفى الجهل عنه ، ومعنى قولى قادر إثبات ذاته ونفى العجز عنه . ومعنى قول حى إثبات ذاته ونفى الموت عنه .. » ويعمم النظام هذا القول على سائر صفات الذات . ولكن أليس فى اختلاف الصفات المحمولة على الذات الدليل على اختلاف فى الذات وتعدد فيها ؟ فاختلف القول عالم والقول قادر والقول حى ، بينما لا يمنع النظام الإثبات والوجود إلا للذات ؟ ! يرى النظام أن الاختلاف فى هذه الصفات إنما أتى من اختلاف أضدادها المنفية عن الله لا من اختلاف الذات نفسه ، فإذا ما أنكرنا أن يكون « كونه عالماً » هو « كونه قادراً » هو « كونه حياً » ، فذلك لاختلاف أضداد تلك الصفات من الجهل والعجز والموت . وبهى الأضداد التى

نعملها نقياً على الله : « إن قول عالم قادر سميع بصير إنما هو إيجاب التسمية وفي التضاد^(١) » ،
ومن ثمة أصبح من المؤكد اختلاف الصفات للذات .

ذهب المعتزلة بعد النظام إلى تفسيرات شتى لمسألة اختلاف الأسماء والصفات ، فذهبت طائفة منهم إلى أنه إنما اختلفت الأسماء والصفات لاختلاف المعلوم والمقننور لا لاختلاف الذات ، وذهبت طائفة إلى أن الاختلاف إنما حدث لاختلاف القوائد التي تقع عندها ، فلهه مقدورات وفيه معلومات^(٢) ... إلخ .

ثم حاول النظام أن يفسر التشابهات التفسير المحتزلى الذى يخرجها عن المفهوم القنوى ،
ويجعل لها مفهوماً معنوياً يمكن أن يتوافق مع سياق المذهب ، فالوجه واليدان وغيرهما تفسر
على هذا الأساس : « إنما نقول وجهاً ونوعاً إلى إثبات الله ، لأننا نشيت وجهاً هو هو ،
وذلك أن الأمر بتمام الوجه مقام الشيء فيقول القائل لولا وجهك لم أعمل ، أى لولا أنت لم أعمل^(٣) .
ويلاحظ أن النظام لا يطلق على الله الحياة والسمع والبصر ، لأنه لم يذكر شيء منها فى
النصوص الدينية ، إنما يذكر العلم والقوة : « أنزل بعلمه » ، « وأشد منهم قوة » .

(ب) العدل الإلهى وصلته بالقدره :

ذكرنا فى معرض حديثنا عن القواعد العامة المشتركة بين المعتزلة أنهم أصحاب العدل ،
وتفسير هذا أنهم أوجبوا على الله عمل الأصالح ، وهذا هو العدل الإلهى ، وقد نشأ عن هذا
بحوث عميقة فى القدره الإلهية ، هل يقدر الله على الظلم والحرور أولاً يقدر ؟

وقد رأينا من قبل أن أبا الحليل يذهب إلى أن الله يقدر على الظلم والحرور والكذب ، وعلى
أن يحرور ويظلم ويكذب ، ولكنه لا يفعل ذلك لحكمته ، ومن المحال إطلاقاً أن يفعل شيئاً
غير ذلك .

لم يوافق النظام على هذا ، وهو المفكر المستقل النزعة إلى أقصى حد ، وأقن بملعب أنار
كثيراً من المنازعات الفكرية فى العالم الإسلامى . أما جوهر هذا المذهب فهو أن الله لا يفعل
الظلم قطع ، بل لا يقدر عليه ، ولا يترك الأصالح من الأفعال إلى ما ليس بأصالح ، بل
لا يستطيع ذلك ، قد يستطيع أن يترك شيئاً منها إلى ما يساويه : « قد يجوز أن يترك فعلاً هو صراح
إلى فعل آخر هو صراح قيم مقامه » ، أما ما هو دون فلا يستطيع . ولا يوصف الله بالقدره على
أن يزيد فى عذاب أهل النار شيئاً ولا أن ينقص منه شيئاً ، وكذلك من نعم أهل الجنة ، ولا أن

(١) الأشرى : مقالات - ج ٢ ص ١٧٦ .

(٢) الأشرى : مقالات الإسلاميين ، ج ١ ص ١٦٧ .

(٣) الأشرى . مقالات - ج ١ ص ١٨٩ .

يخرج أحداً من الجنة ، ولا أن يستطيع أن يطلب الأقطال ، ولا أن يخطبهم التوا^(١) . ويعل النظام عدم صدور الظلم عن الله وعدم قدرة الله على فعل الظلم بما يأتي : « وجدت الظلم ليس يقع إلا من ذي آفة وحاجة جملة على فعله ، أو من جاهل به . ولجول والحاجة دالات على حدوث من وصف بهما ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً »^(٢) . ويعل الشهورتي ملهب النظام بما يأتي : « إن القبح إذا كان صفة ذاتية للقيح وهو المانع من الإضافة إليه فعلا ، في تجوز وقوع القبيح منه قبح أيضاً ، فيجب أن يكون مانعاً ، ففاعل العمل لا يوصف بالقدرة على الظلم^(٣) . ومعنى هذا أن حمل العمل على اللات هو إثبات اللات ، وهو في الآن نفسه نفي للقد ، أي نفي الظلم فمن يوصف بالقدرة على العمل فلان علم الوصف يتضمن القدرة على التالم ، والظلم لا يصدر إلا عن قبح وتقص .

(٢) نقد نظرية النظام في العمل الإلهي :

قول ملهب النظام بقدر شديد في العالم الإسلامي ، وأصاب اللهب من التحريف والتشويه ما خرج به من موضعه . وسين أهم الانتقادات التي وجهت إليه وردد النظام لوتلامته عليها .

إن أول من هاجم نظرية النظام هو ابن الرواندي - صاحب كتاب فضيحة المعتزلة - ومن العجيب أن كبيرين من أهل السنة استنوا إلى أقوال هذا الملحد المريق في تقديم لرجال للمعتزلة ، والنظام على الخصوص . وقد حفظ لنا الخياط جهر قد ابن الرواندي لآراء المعتزلة والنظام ، وتعليلا لأقوال هذا الأخير التي يقتضاها ابن الرواندي .

يلخص نقد ابن الرواندي في فكرتين هامتين : الأولى : أنه يتم النظام بتحديد قدرة الله . الثانية : إن فكرة النظام في العمل تنتهي إلى أن الله مطبوع أي مجبر .

النقد الأول : لابن الرواندي النظام : محدودية القدرة الإلهية وتقييدها أو قدرة الله على نوع واحد من العمل . يرى ابن الرواندي أن النظام ذهب إلى أن الله إذا علم أن فعل شيء أصح من تركه استحاله منه تركه - وبطل النظام يثبت هذا - فإذا كان تنعيم أهل الجنة أصح لهم من البقاء والموت استحاله على الله أن يمتنع^(٤) .

يلزم ابن الرواندي النظام هنا بأنه يلزم إلى أن القدرة الإلهية حيث تكون محدودة وقيدة ، فلا يقدر الله على فعل إلا إذا كان هذا العمل أصح للناس ، فإذا كان هناك فلان أحدها

(١) الشهورتي : الملل والنحل ج ١ ص ٣٧ .

(٢) الخياط : الانتصار ص ٢٧ ، ٢٨ .

(٣) الشهورتي : الملل والنحل ج ١ ص ٣٧ .

(٤) الخياط : الانتصار ص ١٧ وما بعدها .

أصلح ، لم يفعل الله إلا هذا الفعل ، واستحال أن يفعل الآخر . ذلك أن الطبيعة الواحدة لا يصدر عنها إلا فعل واحد .

يرى الخياط وهو يحكى عن أستاذه ، أنه إذا كان قد أحال القدرة على الظلم ، فإن القول بأن الله يقدر بعد التبرير ألا يفعل ما أخبر أنه يفعل - محال ولا معنى له ، فإذا ما طبقنا هذا على مسألة تنجيم أهل الجنة - والله قد أخبر بأنه يخلد أهل الجنة في الجنة - أصبح إذن من العبث أن نقول إنه يقدر أن يبيت أهل الجنة وأهل النار أو يضيئهم . ولكن ينبغي أن نلاحظ مسألة على جانب من الأهمية وهي أن الخياط مضى في استدلاله مستنداً على مقدمة كبرى لا يعلم بها الخصم ، إذ أن النزاع كله يتلخص في التسليم بإحالة القدرة على الظلم ، وهي فيما يبدو في موضع النزاع ، وابن الراوندى لا يوافق على هذا إطلاقاً .

التقدم الثاني لابن الراوندى : الله مطبوع : ليس يجوز على الله - في ملهيب النظام - ترك ما يعلم أن فعله أصلح لخلق من تركه ، ومن هنا صار لا يقدر على تقديمه أو تأجيله . فليس هناك إذن كرق بين الله وبين المطبوع (للمرغم) من خلقه . ويدافع الخياط^(١) عن النظام بأن الله عند النظام لا يفعل فعلاً إلا وهو قادر على تركه وفعل غيره بدلا منه ، إلا أن فعل الفعل يتركه يدخل عنده في دائرة فعل الأصلح ، فإذا ما فعل الله فعلاً فهو أصلح ما يفعله لعباده ، فإذا ما تركه فعل ثان ، فإن هذا الفعل الثاني يكون مساوياً في صلاحه للفعل الأول ، ولا ينبغي أن يكون الفعل الثاني أصلح من الفعل الأول ، وأن يكون الأول دونه ، لأنه إذا كان كذلك لفعل الأصلح بدلا من أن يفعل ما هو أقل صلاحاً أو ما هو دون .

هذا هو الله عند النظام .. غير مجبر ولا مطبوع . أما المطبوع فهو ملسوب القدرة على فعله أو على تركه ، ولا يختار هذا الفعل ولا يؤثره على غيره ، وأفعاله التي تصدر عنه من جنس واحد لا تنوع فيها ولا اختلاف ، بل هي متجانسة تجانساً كلياً : النار فعلها الواحد التسخين ، والثلج فعله الواحد التبريد وهذا هو المطبوع من الكائنات كلها غير الله^(٢) . وقد عبر الشهرستاني عن هذا الكلام بقوله : « إنه ألزم عليه أن يكون الله تعالى مطبوعاً مجبوراً على أن يفعل ، فإن القادر على الحقيقة من جبر بين الفعل وبين تركه ، أجاب بأن الذي ألزمتموني في القدرة يلزمكم في الفعل ، فإن عندكم استحبال أن يفعله وإن كان مقدوراً ، فلا فرق^(٣) » أي أن النظام يقرر بأنه إذا ألزم بأن الله يكون مجبراً لأنه لا يقدر عنده على الباطل ، فإنه يلزمهم أيضاً بأنه مجبر لأنه يقدر عندهم على عمل الباطل ولكن لا يتحقق له هذا الفعل .

(١) الخياط : الاتصال ص ٢٤ .

(٢) الشهرستاني : الملل والنحل ص ٦٧ ، ٦٨ .

(٣) الشهرستاني : الملل والنحل ص ٢٧ وما بعدها .

ولكن ما يلبث ابن حزم أن يطالع ابن الرابضى في قده للنظام : فيردد بأن نظرية النظام في أن الله لا يقدر على ظلم أحد أبداً ، ولا على شيء من الشرور ، وأن الناس يقدرين على كل ذلك ، وأنه تعالى : لو كان قادراً على ذلك ، لكانا نؤمن أن يفعل ، أو أنه قد فعله ، إن هذه النظرية سخيفة إلى أن الناس عند النظام آثم قدرة من الله تعالى . ويلعب ابن حزم في إلزاماته فيقول : إن النظام يقرر أن الله لا يقدر على إخراج أحد من النار أو إخراج أحد من الجنة ولا على وضع طفل في النار ، وأن الخلاق كلها ، ناساً كانوا أو جنّاً أو ملائكة ، يقدرين على ذلك ، فكان الله عنده أصح من كل ضعيف من خلقه ، وكان كل واحد من الخلق آثم قدرة من الله تعالى ، ويرى ابن حزم أن النظام والعلاف ، شيخى المحترلة ، قد اتفقا على أن الله لا يقدر على أصلح مما عمل هو من الخير وبالتالي فإن قدرته على الخير متناهية ثم مضى النظام بعيداً ، فلمع إلى أن الله تعالى لا يقدر على الشرور جملة ، فجعله عديم القدرة عليها ، عاجزاً عنها ، ونهى ابن حزم خلال إلزاماته هذه ، إلى تكفير كل من العلاف والنظام^(١) .

أما عن اتصال الشكل بشكله في بعض الحالات ، وفارقه له ، فيرى النظام أن الشكل إنما يفارق شكله الذى من طباعه الاتصال به ، إذا ما حدث ثمة مانع يمنعه من أن يتصل به « وجود شيء يمنع الحجر من الانحدار ، ولواء من السيلان ، والنار من التلعب والارتفاع ، أما إذا ترك الشيء وطبعه ، فلا يمكن إلا أن يحصل الشكل بشكله يقول النظام « وليس المانوية أن يتصلوا في إزالة ما سألناهم عنه بمثل هذا ، لأنه لا مانع النور والظلمة من أن يمتزجا ، أن طباعهما الامتزاج ، إذا لم يكن ثالث سواهما ، ذلك أن الامتزاج عند المانوية قاطعة مسلمة ، إذ النور والظلمة يمتزجان ، فيتغلب أحدهما على الآخر ، أما عند النظام ، فلا يمتزج الله إلا بشكله ، وليس ثمة ما يمنع اتصاله بهذا الشكل .

ولكن نقد ملعب النظام ومحاولة ربطه بالنظرية يظهر ثانية لدى متأخرى الأشاعرة ، فيحاول الرزى أن يصل بين الفكرتين ، فيرى أن النظام أخذ فكرة العدل الإلهي عن التنوية . ثم يعرض الإيجي للأمر فيذهب إلى أن مذهب أهل السنة والجماعة هو أن قدرة الله متعلقة بأسائر الموجودات . ثم يأتي بإزاء مخالفته : الأولى : القلاسة : وهم يرون أن الله لا يصدر عنه مباشرة إلا بأثر واحد . والثانية : المنجمون : وهم يقولون : إن المؤثر في عالم المنصريات هو الأفلاك والكواكب بما لها من الأوضاع المختلفة . الثالثة : التنوية : وقد قالوا : إنه تعالى لا يصدر عنه إلا الخير ، أما الشر فن عند الإنسان . الرابعة : النظامية : وقالوا إنه تعالى إنما يقدر على الفعل الحسن لا القبيح^(٢) . وصاحب المواقف لا ينسب قول النظام صراحة للتنوية ، ولكنه يريته في السياق ترتيباً لا ينجح مدلوله .

(١) ابن حزم : الفصل ج ٢ ص ١٣٩ وما بعدها .

(٢) شرح المواقف ج ٨ ص ٦٠ - ٦٤ .

(د) مصادر نظرية العدل الإلهي عند النظام :

لا شك أننا لا نجد نظرية العدل الإلهي عند النظام عند سابقه أبى الملل العلاف . ولكن من الواضح أنها تطور لفكر الأخير ، فبينما يلعب العلاف إلى أن الله يقدر على فعل الظلم ، ولكن لا يفعله ، يذهب النظام إلى أن الله لا يستطيع فعل الظلم ، ولا يقدر عليه . ولكن حاول المؤرخون القدامى أن يلمسوا مصدراً خارجياً لنظرية النظام . فذهب بعض هؤلاء المؤرخين إلى أن هذا المصدر هو الفلسفة اليونانية ، وذهب البعض الآخر إلى أنه هو الفلسفة المانوية .

أما عن المصدر الفلسفي ، فيعبر الشهرستاني عنه أحسن تعبير ، جرياً على عادته ، في وصل آراء خصوم أهل السنة الفكرية بمصادر أجنبية ، فذكر أن النظام ، إنما أخذ مقالته في العدل الإلهي من قداماء الفلاسفة حيث قضوا بأن الجواد لا يجوز أن يلحق شيئاً لا يفعله ، فما أبدعه وأوجده هو المقنور ، ولو كان في علمه ، ومقدوره ما هو أحسن وأكمل مما أبدعه نظاماً وترتيباً صلاحاً لفعل^(١) .

ويذهب هورفيتز إلى أن الفلاسفة الذين يعينهم الشهرستاني هم الرواقية ، وأن فكرة النظام هذه إنما تعود إلى فكرة الرواقية المشهورة التي تلخص في هذا المبدأ الشائع أليس في الإمكان أبدع مما كان . ولكن الدكتور أبو ريدة ينكر إنكاراً باتاً تأثير النظام بالرواقية في فكرة العدل الإلهي . ويرى أن هورفيتز قد تكلف بعيداً وذهب شططاً ، وأنه استند على أقوال البغدادى والشهرستاني ، وبخاصة الأول الذي لا يضع أقوال النظام في صورتها الحقيقية^(٢) .

أما المصدر التنزي في فكرة النظام في العدل الإلهي فيمضي كالآتي : إن الله عند النظام لا يفعل العدل للحصول على نفع أو لتجنب سوء ، ولكنه يفعله لحسنه وشره ، وفعله يرضى عليه بحسنه ، وإذا كان الله لم يفعل العدل إلا لحسنه . وشره ، فإنه لم يزل عالماً بهما . ولكن إذا كان الله لم يزل عالماً بالعدل وحسنه ، ألا نستطيع القول بأنه لم يزل فاعلاً له ؟ ينكر النظام هذا ، ويقول ابن الروافدى ، إن هذا الإنكار يشبه سواء بسواء إلزام النظام للديسانية .

قولهم : « إن الظلمة مزجت النور وقد تأذى بمزجتها . إن النور لم يزل متأدياً بالظلمة ، وأنه إنما مزجها لتأديه بها ، ثم زعموا أن هذا لا يلزمهم القول بأنه لم يزل بمزجتها لها » .

يرد الخياط على هذا ، بأنه لا وجه لإلزام النظام القول بأن الله لم يزل فاعلاً من أنه نظير قول الديسانية بالحجج السابقة ، إذ لا يوجد ارتباط بين الملهيين ، ويفصل بينهما بقوله بأن

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ج ١ ص ٢٧ .

(٢) د . أبو ريدة : النظام ص ٩٤ .

والدينامية زعمت بأن فعل النور للحكمة جوهره وطباعه ، وأن خشونة الظلمة وتأذى النور بها جوهر وطباعه ، قال إبراهيم : فإذا كان هذا على ما تقولون فينبغي أن يكون النور لم يزل ممازجاً للظلمة ، إذا كان مزاجه لما عند تأذيه بها حكمة ، وفعل الحكمة من جوهره وطباعه ، وما كان من طباع الشر فغير مفارق له .

أما الله عند النظام فلا يفضل العدل طباعاً ، أى بالطبع ، إنه غير مجبر على فعل العدل ، وإنما يفعله باختيار منه لفعله . فإذا شاء فعل ، وإن شاء لم يفعل ، ولا بد له من أن يكون مقدماً على أفعاله ، وأن يكون موجوداً قبلها .

تبدو الاختلافات بين النظام والتثوية على صورة أوسع في مناقشة بيته وبين الماتية أو الماتوية ، وقد ذكرها ابن الراوندى وعلق عليها بالملاحظ أيضاً وقد حاول ابن الراوندى أن يلتبس في الماتوية المصدر الحقيقي لفكرة النظام عن العدل الإلهي ، كما حاول هذا من بعده ، ولكن لدواع أخرى ، أعداء الماتية من الأشاعرة . وقد حاول الأشعرى ، وهو بصدد تأريخ تفدى الفكر النظامي أن يرد ملهيب النظام في المداخلة إلى أصل ثنوي . يقول : المداخلة هو أن كل شيء قد يخلخل ضده . وخلافه ، ويقول : قال أصل التثية إن امتزاج النور بالظلمة على المداخلة التي فيها لإبراهيم إن الأشعرى - في إيجاز - يحاول أن يصل بين ملهيب النظام في المداخلة وبين أصل من أصول التثوية وهو الامتزاج^(١) وتابع البغدادي الأشعرى في هذا ، قرر أن فكرة النظام في العدل مأخوذة من التثوية^(٢) .

وسنحاول نحن أن نوضح فكرة ابن الراوندى فهي أساس ما وجه إلى النظام من انتقادات لتلخص فكرة ابن الراوندى في أن النظام ألزم الماتوية بأن علة مبابية النور والظلمة إما أن تعود إلى الطبع ، وإما أن تعود إلى الاختيار ولا يمكن أن تكون شيئاً ثالثاً وراء هذا . فإذا كانت تعود إلى اختيار فإن النور بما له من قدرة على الاختيار قد يختار الباطل ، وكذلك الظلمة . يقيس ابن الراوندى هذا المذهب على قول النظام بأن الله غفار يختار العدل ، وليس ثمة سبيل لاختياره الجور والظلم . « وإن من شأن طبيعة الشكل الاتصال بشكله وإن كان يفارقه في بعض الحالات » أى أن الأفعال التي تلحق الشيء إنما تكون في طبيعة هذا الشيء ، فالأفعال العادلة تلحق وتصلب عما كانت طبيعته عادلة . والعكس بالعكس ، ولكن قد يحدث ما يحول دون تحقق هذه الأفعال : وينتهي ابن الراوندى من هذا إلى القول بأنه ليس بين هذا أن يفارق الشكل شكله بعد أن اتصل بطباعه ، وبين أن يمازج الظلمة النور بعد أن تباينا بطباعهما ، ليس بين القولين أدنى اختلاف .

(١) الأشعرى مقالات : ج ١ ص ٣٧٤ .

(٢) البغدادي : الفرق ص ١١٤ .

يرد النظام على هذا « بأن الظلم لا يقع إلا من ذى آفة . وحمله على موجود يثبت حدوث من وصف به ، والله غير ذلك عنده أى أنه غير ذى آفة .. أو جسم حادث ، فلا يفضل الله الظلم » ثم إذا كان الأمر كذلك فإن الخياط ينتهى إلى القول بأنه لا يجوز للمانوية أن تعمل بمثل علته ، لأنهم يلحون إلى أن النور يجلب المنافع ويلبغ المضار ، وتدخل عليه الآفات وتقلب عليه الظلمة ، فإذا تقلب كل هذا على النور فإنه لا يعلم شيئاً ، فإذا كان كذلك فلا دليل لم على أن الشر والظلم لا يجوز وقوعهما منه ، هنا إن زعموا أن الله غفار ، فألزهم أن يجوزوا وقوع الخير من الظلمة ، والشر من النور بما قرره (١) .

ويسلوى أن المسألة كلها تعود إلى فكرة كل من النظام والمانوية عن الله ، فنجد أولاً أن وحدة الله عند النظام — وهو يتابع في هذا روح الملعب المحتزى — تختلف أشد الاختلاف عن ثنية الكائن الأولى إلى نور وظلمة عند المانوية ، فإله عند النظام واحد لا تعدد فيه ولا تشكل ، بسيط لا تركيب فيه .. والواحد لا يصدر عنه إلا فعل واحد . بينما يذهب المانوية ، والثنوية على العموم ، إلى وجود أصليين قديمين يصدر عن كل منهما فعل خاص به . ثم إن المسألة تعود ثانياً إلى فكرة النظام عن الخير والشر ، فالأول فعل أصلي في الوجود يصدر عن الموجود القديم الأزل ، بينما الثانى فعل غير أصلي لا يلحق حتى وجود الإنسان إلا لحوقاً فرضياً . ولا يصل إطلاقاً إلى ماهية الخير الأعظم وهو الله ، ولكن قد يصل إلى ما هو دونه كالإنسان وعلم الملائكة أحياناً . وعلى هذا نستطيع أن نقسم ما تضمنته التصور المانوية من خطيئة بعض الكائنات التي هي دون الله كإبليس ، أو خطيئة آدم . أما الثنوية .. وتشترك معها أغلب الفلسفات القديمة ، فكان أصحابها إما حزبية ، أو إما ذات نظرة تشاؤمية في موجد الموجود .. حاولت أحياناً — حين رأت قصر الحياة — أن تلمس في الأساطير بعض العزاء ، وحاولت حيناً آخر أن تقصر الشر والباطل على أنه أصيل في هذه الحياة ، وأن له مصدراً قديماً يصدر عنه ولا سبيل إلى الفكاك منه . ثم فرق ثالث بين فكرة كل من النظام والمانوية عن الله : هو أن المانوية كانت جبرية الملعب ، بينما نشر المحتزلة الإسلام على أنه ملعب الإرادة الإنسانية الحرة . وفي كل هذا تختلف الأمم القديمة عن العالم الجديد الذى حاول أن ينظمه الإسلام ، وحاول أن يخلص فيه من الشر والباطل .. وقد حمل لواء هذه الفكرة مشيخة المحتزلة وفي مقدمتهم النظام .

وأما فيما سلف تهافت فكرة إتمام مصدر العلة عند النظام لدى الثنوية . وهنا يؤدي بنا إلى التساؤل عن مصدر هذه الفكرة في غير المذاهب الثنوية ، أى هل نستطيع أن نلتمس لها مأخذاً لدى اليونان ، ونحن لا نجد لهذا الملعب شيئاً عندهم ؟ حقاً لقد ذهب أفلاطون

إلى القول بأن مثال الخير لا يصدر عنه إلا الخير ، ولكن الفكرة لا تجلدها في صورتها الكاملة لديه . ويستبعد كثيراً أن يكون النظام قد أخذ منه . ثم إننا لا نجد لها أيضاً شيئاً عند أرسطو . ولا الزاوية من بعده ، وبهذا نستطيع الجزم بأن الفكرة أصيلة في جوهرها وقاصديها .

(٥) الإرادة الإلهية :

ينكر النظام إضافة الإرادة إلى الله إضافة حقيقية ، ذلك لأن الإرادة في إطلاقها على الله على نوعين : إما إرادته لأفعاله ، وإما إرادته لأفعال عباده . أما إرادته لأفعاله ففسر بأنه خلقها وأنشأها : « إن الوصف لله بأنه يريد لتكوين الأشياء معناه أنه كونها ، وإرادته لتكوين « هي تكوين ^(١) . أما إرادته لأفعال عباده فمعناه أنه أمر بها أو يجبر عليها أو ناه عنها : « الوصف له بأنه يريد لأفعال عباده فمعناه أنه أمر بها والأمر بها غيرهما . تقول إنه يريد الساعة . معنى ذلك أنه حاكم بتلك الساعة غير بها » ، وينبغي أن نلاحظ أن إرادته لأفعاله هي أفعاله ، وإرادته لتكوين هي التكوين ، ولكن فيما يخص أفعال العباد يقول : « إن الأمر بأفعال العباد والحكم بها غيرهما » ^(٢) أى أن أمر الله أن يعمل ، ونبيه عنه غير حدوث الفعل أو علم حدوثه من المخلوق ، وفكرة علم الإضافة الحقيقية للإرادة إلى الله نشأت عند النظام من تصوره للإرادة بأنها تستلزم حاجة من جانب المريد ، تعالى الله عن ذلك .

٢ - العالم الطبيعي

(١) خلق العالم :

نعب النظام إلى أن الله خلق الموجودات دفعة واحدة على ما هي عليه الآن : معادن ونبات وحيوان وإنسان . ولم يقدم خلق إنسان آخر حتى آدم نفسه . أما التقدم والتأخر فلا يكون في وجودها أو في حلولها وإنما في صدورهما عن أماكنها ، أى أن الله أكرم بعض الموجودات في بعض . فإذا جاء وقت ظهورها ظهرت أى حدث لها حركة . وليست هذه الحركة حركة الثقل عنده بل مبدأ تغير . يقول الشهري : « إنه ثبت الحركة في الوضع كما ثبت الفلاسفة الحركة في الكيف ولكم الوضع والأيض » أى في بعض المقولات الأرسطية ، على أن هناك خلافاً كبيراً بين النظام وأرسطو فهو يقصر الحركة على الوقت ولا يأخذ بالمقولات الأرسطية . وقد تبه الشهري إلى هذا فقال : « إن له في الجواهر وأحكامها خيطاً متلب يخالف مذنب المتكلمين

(١) الشهري : مقالات الإسلاميين ، ص ١٩٠ .

(٢) نفس المصدر : ص ١٩١ .

والفلاسفة^(١) . ويضيف ابن الرواندى إلى هذا « أنه محال عند النظام في « قلعة الله أن يزيد في الخلق شيئاً أو ينقص منه شيئاً » . وينقض الحياط هذا نقضاً شديداً ، ويقول إن النظام كان يلحظ إلى أن الله يقدر على أن يخلق أمثال الدنيا وأمثال أمثالها لا إلى غاية ولا إلى نهاية ، ثم إذا كان الله قد خلق الموجودات جملة فإن آياته ومعجزاته لم يخلقها إلا وقت حدوثها^(٢) .

يرى البغدادى أن النظام انقرد بهذا القول بين المسلمين : بل يخالف به أهل الأديان الأخرى من يهود وسحيين . وقد اختلف المسلمون قبل النظام في خلق السموات والأرض أيهما أسبق ؟ والمعتزلة نفسها : وخاصة البصرية قالت بأن الله خلق إرادته قبل مراداته . واعتقدوا جميعاً بأن بعض الأجسام حدث قبل بعض الآخر . وأبو المظلل يرى أن خلق قوله للشيء « كن » قبل خلقه للأجسام والأعراض . أما قول النظام عند البغدادى فهو يسارى ، أو هو أشد من ، قول الدهرية ، هؤلاء قالوا بأن الأعراض كلها كامنة في الأجسام ، وأن وصف الأجسام بها إنما تعين بظهور بعض وكون بعض آخر . ويرى البغدادى أن كلا المنهين : منذهب النظام في الظهور والكمون في الأجسام ، ومنذهب الدهرية في كون الأعراض وظهورها سيؤيدان إلى إنكار حدوث الأجسام والأعراض^(٣) .

أما الشهرستانى فيقرر : أنه أخذ هذا المذهب عن أصحاب الكمون والظهور من الفلاسفة ، وخاصة الطبيعيين لا الإيميين^(٤) . ويبدو أن الفلاسفة الطبيعيين الذين يشير إليهم الشهرستانى أنكساغوراس . والشهرستانى نفسه في كلامه عن أنكساغوراس يذكر أنه أول من قال بالظهور والكمون . ولكن هورفيتز يرجع أن النظام تأثر في مذهبه هذا بالرواقية ، وأن النظام قد تأثر بفكرة العلة البلية عند الرواقية . وقد كتب الدكتور عبد الحمادى أبو ريدة في أصول نظرية الكمون عند النظام ويناقش هورفيتز وهورتز - الأول في رده النظرية النظامية للرواقية ، والثاني في ردها لأنكساغوراس - ويدين أبو ريدة أنها فكرة نظامية أصيلة مرتبطة بأصل التوحيد عنده^(٥) .

(ب) نقد فكرة الجزء الذى لا يتجزأ وعلاقته بفكرة الطفرة :

لم يقبل النظام فكرة الجزء الذى لا يتجزأ ، فقال : « لا جزء إلا وله جزء ولا بعض إلا وله بعض ، ولا نصف إلا وله نصف ، وإن الجزء جائز تجزئته أبداً ، ولا غاية له من التجزؤ^(٦) » .

(١) الشهرستانى : الملل والنحل ص ٦٤ .

(٢) الحياط : الانصار ص ٣٧ - ٣٥ .

(٣) البغدادى : الفرق ، ص ١٢٨ .

(٤) الشهرستانى : الملل والنحل ص ٣٨ .

(٥) أبو ريدة : النظام ١٤٠ - ١٥٧ .

(٦) الأثرى - مقالات الإسلاميين ص ٣١٨ .

وقال الخياط هنا عن النظام قال : « أنكر إبراهيم أن تكون الأجسام مجموعة أجزاء لا تتجزأ . وزعم أنه ليس بجزء من الأجزاء إلا وقد يقسمه الوهم إلى نصفين »^(١) ويشير إلى هنا أيضاً الشهرياني ، ولكنه يتابع منهجه للمقارن فيذكر أن النظام وافق الفلاسفة في قليم هنا^(٢) . أما البغدادي فيرى ، بعد أن شرح قول النظام ، أن فكرته عن تنامي الأجزاء إلى لا غاية ، تحيل كون الله محيطاً بالأجسام^(٣) . ولكن الخياط يلحظ إلى أن قصة « الجزء عند النظام قصة وهمية - أي بالقوة لا بالفعل ، فيقول : « وإنما أنكر إبراهيم أن تكون الأجسام مجموعة من أجزاء لا تتجزأ ، وزعم أنه ليس هناك جسم من الأجسام إلا وقد يقسمه الوهم نصفين ، أي أن النظام كما يقول الدكتور أبو ريدة كان يقول « بقسمة وهمية ذهنية احتمالية » كما يرى أن قول الخياط ثبت أن النظام كان يؤمن بأن الأجسام متناهية في مساحتها وزرعها^(٤) .

نعود إلى سياق النقد : إذا كانت الأجسام تتجزأ ، ولا يمكن انتهائها إلى ما لا جزء له ، فإن المكان حيثئذ يمكن انقسامه إلى أجزاء لا تنتهي ، وهنا تقابل النظام مشكلة دقيقة هي : كيف قطع في مسافة يمكن تاتهاها مكاناً لا نهاية له ؟ يجب للنظام على هنا بفكرة الطفرة ، والطفرة عنده هي أن الجسم قد يكون في مكان ثم يطر منه إلى المكان السادس أو العاشر منه من غير مضي بالأمكنة المتوسطة بينه وبين العاشر ، فإذا ما مشت غلة على صخرة من طرف إلى طرف وتكون بهذا قد قطعت مكاناً لا نهاية له ، فإن بعض ما قطعت كان بالمشي ، وبعضاً كان بالطفرة^(٥) .

(٣) الحركة عند النظام :

إن فكرة النظام في الطفرة تتفق مع فكرته في الحركة ، فالأجسام عنده كلها متحركة ، وهي تتحرك في الوقت الذي نحسبها فيه ساكنة . والحركة عنده حركتان : حركة اعتياد ، وحركة قلة . أما الأولى فهي الحركة الخفية ، وأما الثانية فهي الحركة الظاهرة . فالحركة إذن على نوعين : حركة اعتياد في المكان ، وحركة قلة عن المكان^(٦) . والحركات كلها جنس واحد^(٧) ، ويحال أن

(١) الخياط : الانصاف ص ٣٢ .

(٢) الشهرياني : الملل ص ٢٨ .

(٣) البغدادي : الفرق ص ١١٢ - ١٢٢ .

(٤) أبو ريدة : النظام ص ١٢٠ - ١٢١ .

(٥) البغدادي : الفرق ، ص ١٢٤ وانظر أيضاً المني والأمل ص ٢٩ ، وللال والتعل

ص ٢٨ - ٣٩ .

(٦) الأشعري : مقالات ، ص ٣٢٤ - ٣٤٧ .

(٧) نفس المصدر ص ٣٤٦ ، ٣٤٧ .

تفعل اللات فتلين مختلفين ، أى لا يصدر عن الذات إلا شيء كل واحد . وهذا الكل هو الحركة . أما السكون فلا يتحقق إطلاقاً بل إن الجسم يتحرك فيه ، أى أن سكون الإنسان في المكان معناه أنه كان فيه وقتين . ومعنى كونه فيه وقتين أنه تحرك فيه وقتين^(١) ، أى أنه يتحرك في المكان حركتين بينما نحبس أنه ساكن فيه . ويلعب النظام باللعب إلى نهايته : « إن الأجسام في حالة خلق الله أيضاً كانت متحركة حركة اعتياد^(٢) » .. إن أثر الرواقين ظاهر تماماً ، فحركة الاعتياد هي حركة التوتر عند الرواقين .

لم يوافق المعتزلة على فكرة النظام ، ولا سبأ أبو المنيل . وقد أنكروا أن ينتقل الجسم من مكان إلى مكان ولم يرض إلى ما قبله ، وأنكروا أن تكون الأجسام كلها متحركة . بل قال إنها تتحرك في الحقيقة وتسكن في الحقيقة . والحركة والسكون من الظواهر التي لا يمكن إنكارها . ولم يوافق أيضاً على فكرة أن السكون هو الكون ، وأن الحركة هي الظهور ، فإذا ما ظهرت الأجسام ، كانت دائماً متحركة . ولم يوافق المعتزلة أيضاً على أن الجسم في حال خلق الله له متحرك بل يرى أنه لا ساكن ولا متحرك .

(د) تكوين العالم الطبيعي :

إذا لم يكن العالم مكوناً من أجزاء لا تتجزأ ، فن أي شيء يتكون عند النظام يتكون من أمراض ، والأعراض هي أجسام لطيفة عنده ، وهذا تفسير رواق . ولكن العرض الوحيد الثابت هو الحركة ، والله لا يطل الناس القدرة على كل شيء من الأعراض سوى الحركة : « ولا يفعل الإنسان سوى الحركة » ، وإنه لا يفعل الحركة إلا في نفسه ، وأن الصلاة والصيام والإرادات والكراهات والعلم والجهل والكذب وسائر أفعاله حركات . وكذلك سكون الإنسان في المكان إنما معناه أنه كان فيه وقتين . وكان يزعم أن الألوان والأصوات والطعوم والآلام أجسام لطيفة^(٣) . أى أن الأعراض عندهم على نوعين : نوع أقدر الله الإنسان عليه ، ونوع لم يقدره عليه : الأول هو الحركة وما يتلوهج تحتها من صفات ، والثاني ما لا دخل له في التوصل إلى معرفته وكأنه لا يجوز أن يفعله الإنسان ، إنما يفعله الله : « إن ما حدث في غير حيز الإنسان فهو فعل الله سبحانه يليجيب خلقه للشيء كغيب الحاجر عند دفعة الدافع ، وانحداره عند رمية الرامي به ... إلخ » وكذلك الإدراك من فعل الله تعالى يليجيب الخلقة ، ومعنى

(١) الأشعري : مقالات ص ٣٢٤ - ٣٢٥ .

(٢) الاعتقاد هو التبع أو القصد - ويقرر ابن سينا الاعتقاد بقوله (الاعتقاد والميل هو كيفية يكون بها الجسم متبعاً لما يمتنه من الحركة) .

(٣) الأشعري : مقالات الإسلاميين ، ص ٤٠٤ .

ذلك أن الله سبحانه طبع الحجر على أن يلعب إذا دفعه دافع ، وكذلك سائر الأشياء المتناهية^(١) هذا يفسر قول الشهرستاني : « إن كل ما جاوز عمل القدرة من الفعل فهو فعل الله يلعب بالخلق ، أى أنه تعالى طبع الحجر طبعاً ، وخلقه خلقاً إذا دفعه دافع اندفع . وإذا بلغت قوة الدفع مبلغها عاد الحجر إلى مكانه طبعاً^(٢) » .

وليجهر عند النظام بتألف من اجتماع الأعراض ، ويبدو أن السبب في تصويره هذا هو أنه لما لم يستطع أن يتصور إمكان وجود صفة زائدة على الذات فإنه لم يتصور المرض إلا على أنه الجهر أو جزء منه .

٣ - الإنسان

(١) الروح والبدن :

يقول النظام : الإنسان هو الروح ولكنها متداخلة في البدن وشابكة له ، وأن كل هذا مع كل هذا ، وأن البدن آفة عليه وحاجز وضابط له . وحكي زرقان عنه أن « الروح هي الحساسة المدركة وأنها جزء واحد وأنها ليست بنور ولا ظلمة^(٣) » . الذي نستخلصه من هذا النص هو أن الإنسان عنده هو الروح وأن الجسم سجن له وآفة . وأن القوى المحسنة والمدركة إنما تعود كلها إلى النفس . وفي نص آخر ، : « الروح هي الجسم وهي النفس ، وزعم أن الروح حي بنفسه ، وأنكر أن تكون الحياة والقدرة معنى غير الحى والقوى ، وأن سبيل كون الروح في هذا البدن على جهة أن البدن آفة له وباعث له على الاختيار . ولو خلص منه لكائنات أفعال على التولد والاضطرار » نلاحظ أن هذا النص يعبر عن الروح بأنها جسم ولكنه في نص آخر يقول : « إنه جسم لطيف متداخل لهذا الجسم الكثيف^(٤) » ويذكر الكبي نص النظام « إن الروح جسم لطيف متداخل لهذا الجسم الكثيف الذى هو يرى ويحس بأنه هو الفعل دين الكثيف^(٥) » . وإذا كان الإنسان هو الروح فالروح هي الفاعلة إطلائاً ، والمعلوم والإرادات حركات لها .

يحاول الشهرستاني أن يحدد المصدر الذى استمد منه النظام فكره أنه يقول : « وهذه

(١) نفس المصدر نفس الصفحة .

(٢) الشهرستاني : الملل والنحل . ص ٢٨ .

(٣) الأثرى : مقالات . ص ٣٢١ .

(٤) نفس المصدر ص ٢٢٢ .

(٥) الكبي : مقالات ص ٧٠ .

بعينها مقالة الفلاسفة ، غير أنه تقاصر عن إدراك ملهيم قال إلى قول الطبيعيين منهم : إن الروح جسم لطيف مشابه للبدن مدخل القلب بأجزائه للماتية في الورد ، والذهنية في السهم ، والسمنية في اللبن : وقال إن الروح هي التي تكون لها قوة واستطاعة وحياة وشيئة ، وهي مستطاعة بنفسها والاستطاعة قبل الفعل (١) .

نستخرج من هذا النص أن علاقة الروح بالبدن هي علاقة الملائحة . غير أن النظام يتناقض مع نفسه تناقضاً يينا حين يقرر بعد ذلك أن الروح هي التي تفعل وحدها وأن لها قوة واستطاعة . فهي كما يقول البندادي عنه : قادرة على الفعل قبل الفعل ولا تقدر عليه حال حدوثه (٢) . أما مصادر النظرية النظامية فصعدة : استمد من الرواقية الفكرة القائلة بأن الروح جسم لطيف ، فقد قرر الرواقيون من قبل أن الروح نسمة ، والنسمة جسم لطيف . كما أن الملائحة الثامة عند الرواقين . ثم يقرب ثانية من أفلاطون في قوله إن الجسم سجن أو ضابط للنفس . ويقرب ثالثة من الملاحب الصوفية المنتجة التي تنكر ما للجسم من قيمة ولا تأخذ إلا بوجود واحد على الحقيقة ، هو الوجود الروحاني أو النفس .

(ب) الحواس :

ينكر النظام وجود حواس مستقلة ، ويرى أن الروح هي التي تتحرك المحسوسات من هذه الفتحات .. الأذن والتم .. إلخ أما أن للإنسان سمياً هو غيره وبصراً هو غيره فلا يوافق على هذا النظام : « إن الإنسان يسمع نفسه بنفسه ، وقد يسم لآلة تدخل عليه ، وكذلك يصر بنفسه ، وقد يسمي لآلة تدخل عليه (٣) » ، أما كيفية الإدراك فهو أن يظفر البصر أو القصر البصرة ، أو بمعنى أدق ، النفس — خلال فتحة العين — إلى المدرك فتدخله وتتصل به ويتأوره . كذلك تظفر النفس خلال فتحة الأذن وتصلك الصوت تسمعه . وكذلك في المشموم والذوق (٤) .

ولكن هل الحواس من جنس واحد أو مختلفة ؟ إن سياق الملعب النظامي الذي يقول بأن الروح هي القوة الحاسة وحدها — يؤدي بنا إلى القول بأن الحواس من جنس واحد . فليس هناك اختلاف بين حاسة البصر وحاسة السمع . إذن يتم تفسير اختلاف الفتحات واختلاف التعبير عنها ؟ يقرر النظام أن الاختلاف إنما يحدث في جنس المحسوس وفي مواقع الحواس ،

(١) الشهرياني : الملل والنحل ص ٦٢ .

(٢) البندادي : الفرق ص ١١٩ .

(٣) الأشمري : مقالات ص ٣٩٩ .

(٤) الأشمري : مقالات ص ٣٦٤ .

والنفس هي القوة في هذه الفتحات ، وهي تتشكل وتُبين ، إذا ما أحست من خلال الأذنين تصبح سمّاً ... إلخ . وذلك على قدر ما زرعها من الموانع ^(١) فاللّى يمنع السمع - كقوة من قوى الروح - من وجود اللّين فيه مثلاً أنه من جنس الظلام ، أى أن طبيعته ظلام تمنع من إدراك اللّين ، ولا تمنع من إدراك الصوت . وللّى يمنع البصر من وجود الأصوات فيه أنه من جنس الزجاج ، أى أن طبيعته زجاجية تمنع من إدراك الأصوات ، ولا تمنع من إدراك الأكلان أو بمعنى أدق ، يمنع النفس من التكيف في واحد منها لطبيعة ظلامية في إدراك اللّين ، ومنع الآخر في واحد منها لطبيعة زجاجية في إدراك الصوت ^(٢) .

تلك هي فكرة النظام عن الإحساس والإدراك ، وهو هنا يمزج الإحساس بالإدراك ، وأثر أرسطو طاليس واضح في علاجه لمشكلة الإحساس .

الإنسان حتى يستطيع بنفسه لا بحياة ، ولستاعته هي غيره ، وتبقى للإنسان الاستطاعة على الفعل حتى تحدث به آلة ، والآلة هي المجر : وهي غير الإنسان والاستطاعة على الفعل قبل كونه الفعل ، ولا يوصف الإنسان بأنه قادر على الفعل قبل كونه الفعل ، في حال وجود الفعل ، فالاستطاعة قدرة على الفعل قبل حدوث الفعل ^(٣) يقول النظام « إن الإنسان قادر في الوقت الأول أن يفعل في الوقت الثاني ، وأنه يقال قبل كونه الوقت الثاني إن الفعل يفعل في الوقت الثاني ، فإذا كان الوقت الثاني قد فعل ، فاللّى قيل يفعل في الوقت الثاني قبل كونه الثاني ، هو اللّى قيل في الثاني إذا حدث الوقت الثاني ^(٤) » .

ولكن ما هو مجال الاستطاعة عند النظام ؟ يقدر الله الناس على الأغراض والأعراض تعود على شيء واحد هو الحركة . أما غير الحركة فإن النظام يجبرها أجساماً ، ولذا فلا يقدر الله الإنسان عليها ^(٥) ، يقول النظام : « لا يجوز أن يقدر الله سبحانه أحداً إلا على الحركات ، وهي جنس واحد » ^(٦) .

ومعنى النظام مطابقتاً مع سياق مدعبه - اللّى يقول إن الموجود لا يصدر عنه إلا فعل واحد من جنس واحد - فيقول : « إن أفعال العباد كلها من جنس واحد وهي كلها حركة » . والسكون عنه حركة اعتياد ، وللعلم والإرادات عنه في جملة الحركات ، وهي الأعراض ، والأعراض كلها من جنس واحد . فأما الأكلان والطعوم والأصوات فهي أجسام متباينة ^(٧) .

(١) نفس المصدر : ص ٢٤٢ .

(٢) نفس المصدر : ص ٢٤٢ .

(٣) نفس المصدر : ص ٢٢٩ .

(٤) الأخرى : مقالات ص ٢٩٩ .

(٥) الأخرى : مقالات ص ٣٧٨ .

(٦) نفس المصدر ص ٥٦٦ .

(٧) الجداول : الفرق ص ١٢١ .

« لا يجوز أن يفعل الإنسان الأجسام ^(١) » . « إن هذه الأفعال جنس واحد وإنما اختلفت لاختلاف أحكامها . وهي في الجسم جنس واحد لأنها كلها أفعال الحيوانات ، ولا يفعل الحيوان عنده فعلين مختلفين ، كما لا يكون من النار تبريد وتسخين ^(٢) » .

إن الملاحظ أن النظام يحاول أن يرد الأفعال إلى أجناس عامة ، أى أنه يحاول أن يضع فكرة الكلليات أولاً وقبل كل شيء : »

المسائل العملية عند النظام :

أما في المسائل العملية ، أى في الأحكام الشرعية ، فلنظام آراء متعددة . ينكر النظام حجبة الإجماع والقياس : أما عن الإجماع فلا يثق به لأنه يجوز لإجماع الأمة في كل عصر على الخطأ . وأما القياس فقد أحال التعبد به في المسائل العملية خاصة . وقد نسبت إليه كتب الأصول أنه أول من نادى بهذا الرأي ، وبقي مضموراً حتى ظهر بعد ذلك لدى طوائف المسلمين وحمل رأسهم ابن حزم وداود الظاهري ، فرأى مذهب الظاهرية ثم ابن حزم : إنما الحجبة عنده في قول الإمام المصوم ، والإمام عنده بالنص والتعيين . وهذه فكرة عليها مسحة شيعية .

ولكن أهم مسألة تكلم فيها وتأثرت بعده كثيراً من المناقشات هي مسألة الصرفة أو إعجاز القرآن . هل القرآن معجز أولاً ؟ يرى النظام أن إعجاز القرآن يمثل فيما فيه من الإخبار عن الغيب ، أما تأليفه ونظمه فقد كان يجوز أن يستطيعهما العباد لولا أن الله منعهم وأعجزهم أن يفعلوا هذا ^(٣) ، أى أنه صرفهم عن الإيمان بمثله . يقول الشهرستاني : « وقوله في إعجاز القرآن : إنه من حيث الإخبار عن الأمور الماضية والآتية ، ومن جهة صرف الدواعي عن المعارضة ومنع العرب عن الاهتمام به جبواً وتعصيراً حتى لو غلام لكانوا قادرين أن يأتوا بمثله بلاغة وفصاحة ونظماً » .

مدسة النظام وتأثيره في مفكرى الإسلام :

شغل النظام الحياة الفكرية في حياته وبعد مماته . وظل أثره على أعظم صورة لدى أكبر عدد من مفكرى الإسلام . ويبدو أثره النافذ إما بالأخذ عنه وإما بالمحجم عليه .

أما مدرسته المعتزلية فقد كانت أكبر مدرسة كلامية في العالم الإسلامى ، وأكبر تلامذته على الإطلاق هو الجاحظ . وتأثر به عدد من أعدائه كابن حزم وداود الظاهري . وهاجمه

(١) الأثرى : مقالات ٤٠٤ .

(٢) البغدادى : الفرق ص ١٢١ .

(٣) الكجى : مقالات ص ٧٠ .

أعنف هجوم مفكرو أهل السنة العظماء كالأشعري والباقلاني وإمام الحرمين والفنزلي
 وفخر الدين الرازي وغيرهم من مفكرين .
 ثم عاشت أفكاره في كتب الشيعة حتى يومنا هذا .
 وحسبه أنه جعل من الملعب الكلامي فلسفة نظرية صدرت عن أصالة مطلقة وفكر
 مبدع .

الفضل الثامن

معمر بن عباد السلمي

يعتبر أبو عمر معمر بن عباد السلمي من أكبر فلاسفة المعتزلة ، وأكثرهم صلة بالفلسفة ، ولكننا لا نجد الكثير من الأخبار عن حياته . وقد اعتبره صاحب المنية والأول من رجال الطبقة السادسة من معتزلة البصرة . وقد عاصر معمر أبا الهليل العلاف وإبراهيم بن سيار النظام ، ومن المحتمل أن تكون شهرة كل من الفيلسوفين الكبيرين - العلاف والنظام - قد ألقت بكثير من أخبار حياته في الظلام .

نشأ معمر بن عباد في البصرة ، وكان أيضاً من الموالى - ويذكر أنه كان من موالى بني سالم - وأخذ الاعتزال عن عثمان الطويل لتلميذ واصل . ويذكر المعتزلة عنه أنه كان عالماً عادلاً ، وقد تلمذ عليه بشير بن المحتمر رئيس معتزلة بغداد . ومشام بن عمرو وأبو الحسين المدائني من كبار المعتزلة وشيوخهم .

اتصل معمر بن عباد السلمي بالفلسفة اليونانية وعرفها تمام المعرفة . ولقد عنى الشهيرستاني بتوضيح علاقات معمر بالفلسفة ، وهو يصفه بأنه من « أعظم القدرية في تحقيق القول بنى الصفات . ونفى القدر خيره وشره من الله ، والتفكير والتفصيل عن ذلك » ، وأنه أخذ أقواله عن الفلاسفة ، وأنه كان يميل إلى قولهم . كل هذا يدعونا إلى القول بأنه اتصل بالفلاسفة اتصالاً كاملاً .

يبدو أن معمر بن عباد السلمي رحل إلى بغداد ، وأنه عانى من تتبع المهدي والرشيذ للمعتزلة . وأن الرشيد أمر بسجنه : وقص لنا القاضي عبد الجبار قصة غريبة عن موته : وهي أن ملك السند أرسل إلى هارون الرشيد - بمشورة رجل من السمنية - إنك رئيس قوم لا يتصفون وقلدون الرجال ، ويظنون بالسيف ، فإن كنت على ثقة من دينك ، فجهه إلى من أناظره ، فإن كان الحق معك اتبعتك وإن كان معنى يبتغى ، فأرسل إليه الرشيد محدثاً ، فلما وصل إلى الهند أكرمه الملك وأتى يعلم معنى لينظره : فسأله : أخبرني عن مذهبك هل هو القادر ؟ فأجاب المحدث : نعم - فقال السمني : أفهو قادر على أن يخلق مثله ؟ فقال المحدث : هذه المسألة من علم الكلام وهو بدعة ، وأصحابنا ينكرونها ، فصره الملك وأرسل إلى الرشيد بالأمر ، وضاف الرشيد وقامت قيلمته ، وقال : أليس لهذا الدين من يتأخذه عنه ؟ فقال رجال بلاطه : بل

يا أمير المؤمنين ، هم الذين نبتهم عن الجلال في الدين وجماعة منهم في الحبس ، واختاروا له معمر بن عباد ، فأرسله ، وعلم السني بالأمر ، وخاف أن يقتضح أمام مذكه - وكان يعرفه من قبل - فلمس من سمه في الطريق فقتله^(١) .

تلك هي القصة التي يوردها عبد الجبار عن موت معمر بن عباد وهي تشير إلى أن معمر ابن عباد قد مات مسموماً ، ولكن يضعف من صحة هذه الرواية ، أن الخياط يذكر أن رسول الرشيد إلى ملك الهند لم يكن معمر بن عباد وإنما كان أبا خلدة ، ويذكر عنه الخياط أنه « كان شيناً مقدماً في الكلام ، وكان ملهبة ملهبة معمر في أفعال الطبايع لا في المعاني ، وكان يقول بشيء من الإرجاء ، وقيل إنه هو الذي وجهه هارون الرشيد إلى الهند للمناظرة ، فلمس إليه خصمه من سمه في الطريق^(٢) .

أما ابن حزم فيورد قصة أخرى عن وفاة معمر فيقول : « أبو المحتر معمر بن عمرو الطمار البصري مولى بنى سليم أحد شيوخهم وأئمتهم » ، ثم يذكر رأيه في المعاني ، وأنه وافق الدهرية في هذا ، « وحمل هذا طلبته المعتزلة بالبصرة عند السلطان ، حتى فر إلى بغداد وات بها غنياً عند إبراهيم بن السدي بن شاهك^(٣) .

وللمصادر أمانات قليلة لتحقيق القصة الحقيقية لوفاته ، ونحن نتوقف في اختيار أيهما : حتى نحصل على مصادر أقوى وأؤكد . غير أنه من الثابت أن هذا الشيخ المعتزلي كان له أكبر الأثر في المعتزلة من بعده . فرى الكوفي بفخر بأن ممرراً من شيوخه في الاعتزال^(٤) ، ويحكي عنه كثيراً^(٥) . وينقل عنه أيضاً جعفر بن حرب^(٦) وجعفر بن حرب أحد كبار المعتزلة الأكتفاء الزهاد . وأن هذا كله مما يضعف قول ابن حزم إن معتزلة البصرة طلبته عند السلطان . فقد كان الرجل مقام كبير بينهم ، كما أن الخياط يتكلم عنه كثيراً في الاعتصار ، وأدركه فيمن رد على الدهرية في أن الجسم لم يزل متحركاً وحركاته مخلقة . وهذا ما يثبت أن الرجل كان على قدم راسخة في الاعتزال ومقام كبير بين المعتزلة . وذكر من أصحابه إبراهيم بن السدي وأبا عبد الله السيرافي وأبا يعقوب الشحام وأبا عبد الرحمن الشافعي ووهب الدلال .

(١) ابن المرقعي : المنيحة ص ٣٢ .

(٢) نفس المصدر : ص ٣٤ .

(٣) ابن حزم : الفصل : ج ٤ ص ١٩٤ .

(٤) البغدادى : الفرق ص ٩٤ .

(٥) الشهرستاني : اللؤلؤ ، ج ١ ص ٩٢ .

(٦) نفس المصدر السابق ونفس الصيغة .

فلسفته

(١) العالم الإلهي

المعاني :

لعل أبرز فكرة تميز بها معمر بن عباد فكرته المشهورة بفكرة المعاني ، وعن هذه المسألة سمى هو وأصحابه أصحاب المعاني^(١) ، فيما يقول الشهرستاني وأهم مصدر لنا يعرض لنا نظرية المعاني عند معمر هو الخياط وهالك نصره : « اقول بالمعاني : وتفسيره أن معمرًا زعم أنه لما وجد جسمين ساكنين أحدهما على الآخر ، ثم وجد أحدهما قد يتحرك دون صاحبه ، كان لا بد عنده من معنى حل به دون صاحبه من أجله يتحرك ، وإلا لم يكن بالمتحرك أول من صاحبه قال : فإذا كان هذا حكماً صحيحاً فلا بد من معنى حدث له حلت من أجله الحركة في أحدهما دون الآخر . قال : وكذلك أيضاً إن سلت عن ذلك المعنى : لم كان علة لحلول الحركة في أحدهما دون صاحبه؟ قلت لمعنى آخر قال : وكذلك أيضاً إن سلت عن ذلك المعنى كان جوابي فيه كجوابي فيما قبله » .

هذه هي أقوال معمر ، نقلها إلينا مؤرخ الفكر المعتزلي القديم الخياط : وتفسيرها أن كل شيء يتحرك ويسكن لمعنى فيه ، ولهذا المعنى معنى آخر وهكذا إلى ما لا نهاية . ونقل لنا الأشعري أقوال معمر نفسها فيذكر أن معمرًا كان يقول : « إن الجسم إذا تحرك فلأنما يتحرك لمعنى هو الحركة ، لولا لم يكن بأن يكون متحركاً أول من غيره ، ولم يكن بأن يتحرك في الوقت الذي يتحرك فيه أول منه بالحركة قبل ذلك . وإن كان ذلك ، فلكذلك الحركة : لولا معنى له كانت حركة للمتحرك ، لم تكن بأن تكون حركة له ، أولى منها أن تكون حركة لغيره ، وذلك المعنى كان لمعنى ، لأن كانت الحركة حركة للمتحرك لمعنى آخر ، وليس للمعاني كل ولا جميع ، إنما تحدث في وقت واحد^(٢) . وهذا نص خطير .. إنه يوافق تماماً ما نقله الخياط عن معمر ، ولكنه أكثر تطويلاً ، وهو يوضح لنا حقيقة المعاني أنها لا كل لها ولا جميع ، هي إذن بسيطة أو بمعنى أدق : إنها شيء إلى . وهذه خطوة لتوضيح الفكرة توضيحاً نهائياً . ويستمر الأشعري في النقل عن معمر : ومعمر يرى أن السواد والبياض وكذلك القول في سائر الأجناس والأعراض ، أن الرضيين إذا اختلفا أو اتفقا فلا بد من إثبات معان لا كل لها . وهنا توضيح هام

(١) الشهرستاني : الملل ج ١ ص ٩٠ .

(٢) الأشعري : مقالات : ج ٢ ص ٢٧٢ .

المعاني ، إنها ليست هي الأعراض ، وإنما هي التي تسبب العرض : « والمعاني التي لا كل لها فعل للمكان الذي حلقه أي أن هذه المعاني البسيطة تعمل في المكان الذي سببت حركته أو سكونه أو حياته أو مماته ، إنها هي التي تعمل الفعل للمكان الذي حلت فيه ، وأخيراً « لا بد من إثبات معان لا نهاية لها حلت فيه ، لأن الحياة لا تكون حياة له دون غيره إلا معنى ، وذلك المعنى لمعنى ، ثم كذلك لا إلى غاية » (١) .

العالم إذن تحكمه تلك المعاني ، ولتقصد بالعالم هنا العالم الطبيعي ، فكل ما فيه من أعراض إنما تنسق في « شجرة المعاني » الكبرى البسيطة ، وهذه الأعراض متناهية ، فما هو إذن التفسير النهائي لهذه المعاني ؟ تنكب الباحثون الأقدمون كما سنرى فيما بعد هذا التفسير ، ولكن هناك نص رائع عند معمر لم ينتبه إليه الباحثون وهو : « أن صفات الله معان » . فالمعاني إذن هي الصفات الإلهية ، وهذه المعاني بسيطة وذلك لأن صفات الله بسيطة ، وهذه المعاني غير متناهية العدد وصفات الله غير متناهية العدد ، وهذه المعاني لا إلى غاية وصفات الله لا إلى غاية ، وهذه المعاني اعتبارات ذهنية . . لأن الصفة هي اعتبار ذهني يعود إلى الذات . وبهذا حل معمر مشكلة الصفات بهذا الدقيق من الكلام وهذا التناقص منه ، ولم ينتبه الخياط إلى هذا ، وظن أن معمر أراد « تثبيت الحركة إذا كان مدار دلائل الحديث عليها وعلى الأعراض ، فأراد حياة دلائل الحديث عند نفسه » وما لا شك أن معمر أراد أن يثبت الحركة ، وأنها حادثة وتنشئ ولكن المعنى باق ، وهو الذي يحركها . ولكن الخياط أدرك أن معمر قرر هذا « لنتاجه بالتوحيد ونصرته » (٢) .

ولم يفهم ابن الرواندي هذا على الإطلاق حين ذكر أن معمر « كان يزعم أنه ليس يقع فعل في العالم إلا وسعه ألف فعل وما لا يتناهي من الأفعال ومجال عنده في قدرة الله وفي قدرة غيره أن يفعل فعلاً واحداً في وقت واحد أو مائة ألف فعل ، ولا بد عنده لمن فعل فعلاً واحداً في وقت واحد من أن يفعل معه لا يتناهي من الأفعال » (٣) : لم يدرك ابن الرواندي فكرة معمر في المعاني اللامتناهية وهي صفات الله الاعتبارية ، وأنه إذا كانت الأعراض في العالم الطبيعي متناهية فإن علة الأعراض هي الصفة الإلهية ، أو بمعنى أدق : الذات (٤) .

كما أن ابن الرواندي أيضاً ذكر أن معمر يقول بأن الأمراض والسقام من فعل غير الله ، وكذلك فيما يعصب الثبات ، وهذا خطأ ؛ إن معمر كان يزعم أن الله الممرض المستقم لمن أمرضه وأسقمه ، وأن أحداً لم يمرض نفسه ولم يسقمها ، وكان يزعم أن الله المصيب للنبات والزرع بالمصائب

(١) نفس المصدر السابق ، نفس الصحيفة .

(٢) الخياط : الانقصار ص ٥٥ .

(٣) نفس المصدر ص ٥٤ .

(٤) نفس المصدر ، ص ٥٦ .

الى تكون من قبله ، فأما ما أصاب النزوع من ظلم النفس وجورهم فإن الله من ذلك برى ،
وهو من قاعله من ظلمة الناس ، كما أن معمرأ يلعب إلى أن الله « خلق الموت والحياة » .

إن معمرأ يلعب إذن إلى أن كل شيء إلى غاية ، ولكن شيئاً واحداً فقط إلى لا غاية هو
« المعاني » ، أو بمعنى أدق ، نحن أمام أروع تفسير للقدرة الإلهية التي هي الذات اللامتناهية ،
وهي وحدها مصدر الفعل ، وهي وحدها مسببة الحركة والسكون ، والموت والحياة ، وهي وحدها
البسيطة البدأ اللامتير الثابت في الوجود ولكن يصدر عنها التغير في الوجود .

ولقد أخطأ ابن حزم في موضعين - وقد راعه هذا التسلسل في المعاني وهو يتكلم عن ملعب
معمر في المعاني - فيقول في موضع بأن معمرأ كان يذكر « أن في العالم أشياء موجودة لا نهاية لها ،
ولا يحصيها البرى تعالى ولا أحد أيضاً غيره ، ولا لها عنه مقلد ولا عدد ، وذلك أنه كان يقول
بأن الأشياء تختلف بزمان فيها ، وأن تلك المعاني بزمان أخرى فيها ، وذلك المعاني تختلف بزمان
أخرى فيها وهكذا بلا نهاية^(١) » . ولم يذكر معمر أن الأشياء موجودة إلى لا نهاية ، وإنما قال
بأن الأشياء موجودة بزمان لا إلى نهاية . وهذا يستلزم أيضاً خطأ استنتاجه أنه وافق الدهرية .

وفي الموضع الآخر يقول ابن حزم ، وأما معمر ومن اتبعه فقالوا إنا وجدنا المتحرك والسكن ،
فأيضا أن معنى حدث في المتحرك به فارق الساكن في صفته ، وأن معنى حدث في الساكن به
أيضاً فارق المتحرك في صفته ، وكذلك علمنا أن في الحركة معنى به فارقت السكون ، وأن
في السكون معنى به فارق الحركة . وكذلك علما في ذلك المعنى الذي به خالفت الحركة السكون
معنى به فارق المعنى الذي به فارق السكون . وهكذا أبداً أوجوا أن في كل شيء في هذا العالم
من جوهر أو عرض - أي شيء كان - معاني ، فارق كل معنى ما عداه في العالم ، وكذلك
أيضاً من تلك المعاني ، لأنها أشياء موجودة متغايرة ، وأوجوا بهذا وجود أشياء في زمان محدود
في العالم لا نهاية لمددها ويرى ابن حزم أن معمرأ طبق هذا في الكفر والكافر والإيمان والمؤمن ،
ويرى أن هذا التسلسل لا إلى نهاية . وهو يرى أن الجواهر تختلف بغيرية فيها ، وكذلك الأعراض ،
وهكذا في كل شيء : فكل شيئين وقما تحت نوع واحد - مما على الأشخاص ، فإنهما يختلفان
بغيريتهما ، فإن كانا وقما تحت نوعين ، فإنهما يختلفان بالغيرية في النوع أيضاً . والغيرية أيضاً
لها نوع جامع لجميع أشخاصها ، إلا أن كل ذلك واقف عند حد من العدد لا يزيد^(٢) . وهذا
ما يفتق ابن حزم .. اللاحدية في المعاني ، ولكنه يخلط بين المعاني والجواهر والأعراض .

ولقد أخطأ البغدادي حين قال بأن معمرأ يدعى أن كل نوع من الأعراض الموجودة في

(١) ابن حزم : الفصل ، ج ٤ ص ١٩٤ .

(٢) نفس المصدر ، ج ٥ ص ٤٦ .

الأجسام لا نهاية لعدده^(١). إن معماراً يذكر أن الأعراض لا متناهية . وإنما ذكر أن المعاني لا متناهية ، وما يورده البغدادي نفسه بعد ذلك يثبت هذا : « إنه قال (أى معمر) إذا كان المتحرك متحركاً بحركة قامت به فذلك الحركة اختصت بمحلها لمعنى سواها . وذلك المعنى يختص بمحلها لمعنى سواها ، وذلك المعنى أيضاً يختص بمحلها لمعنى سواها ، وذلك المعنى أيضاً يختص بمحلها لمعنى سواها لا إلى نهاية . وحكى الكمي عنه في مقالاته : إن الحركة عنده إنما خالفت السكون لمعنى سواها . وكذلك السكون خالف الحركة لمعنى سواها . وإن هذين المعنيين مختلفان لمعنيين غيرهما ، وهذا القياس معتبر عنده لا إلى نهاية^(٢) .

ومن هذه النصوص يتبين لنا أنه لا يقول بحدوث لا نهاية ها كما ظن البغدادي . ولا يذكر أن الأعراض غير متناهية ، بل المعاني المسببة للأعراض هي وحدها غير متناهية . وأن معماراً لا يقول إطلاقاً بوجود حوادث لا يحصيها الله تعالى .

وكذلك أخطأ الشهريستاني حين ذكر أن معماراً يقول إن الأعراض لا تنتهى في كل نوع . وأن كل عرض قام بمحل فلأنما يقوم به لمعنى وجب القيام به . وأن ذلك يزدى إلى السلسل ، وزاد على ذلك قال ، الحركة خالفت السكون بمعنى أوجب المخالفة — لا بدتها . وكذلك مغايرة المثل ومثاله وضاد الفسد ، كل ذلك عنده لمعنى^(٣) ، فمعمر لا يقول على الإطلاق بأن الأعراض لا تنتهى في كل نوع . وإنما يقول بأن المعاني لا تنتهى ، والمعاني غير الأعراض عنده .

وأما إذا انتقلنا إلى المحدثين فإننا نرى هورفيتز يقرر أن معماراً يضع خمس مقولات هي الوجود والحركة والسكون والاتلاف والغيرية ، وأن هذه هي بعينها مقولات أفلاطون . وينسب هورفيتز إلى أن معماراً كان تلميذاً أميناً لأفلاطون ، وبخاصة أن مصطلح « المعاني » هو ترجمة أمينة « للمثل » ، فهناك صلة بين المنهج الأفلاطوني المثالي وبين مذهب المعاني عند معمر.. ولكن هذا خطأ إذا فهمنا المعاني — كما بينت — على أنها صفات الذات . أو بمعنى أدق هي قدرة الله اللامتناهية .

وينسب العلامة الكبير محمود الخضيرى في مقالاته في مجلة المعرفة عام ١٩٣٥ عن الآثار الأفلاطونية في الحضارة القديمة إلى رأى آخر وهو أن : « مقالة معمر تذكرنا بانقاد أرسطو وشرحه للمثل الأفلاطونية ، ولا سيما للحجة التى سماها « الرجل الثالث » . إذ أن هذه الحجة تضع حداً ثالثاً لما هو مشترك بين المحسوس والمثال ، ثم أنها تضع فوق ذلك حداً رابعاً لما هو مشترك بين هذه الحدود الثلاثة وتكملنا إلى ما لا يتناهى . تأثر معمر بشرح أرسطو لأفلاطون

(١) البغدادي : الفرق ص ٩٢ - ٩٣ .

(٢) نفس المصدر ص ٩٢ .

(٣) الشهريستاني : المثل ، ج ١ ص ٩٠ .

ووافق عليه ، ولا سيما ونحن نعرف أن أرسطو كان من أهم مصادر معرفة أفلاطون عند المسلمين وعلى ذلك فإن معمرًا ثبت أن المعاني هي أشياء موجودة ، وفوق ذلك هي موجودة بذاتها ، ثم ثبت أيضًا وجود كثرة لا تنتهي من المعاني الخارجة عن العالم الحسي .

ولأي أرى أن هذا بعيد كل البعد عن مذهب معمر ، وأن المعاني ليست كما يذكر العلامة المرحوم محمود الخضيرى « أشياء » إن الأشياء سواء أكانت جواهر أو أعراضاً لها معان ، ولكن المعاني نفسها ليست أشياء ، إنما هي القدرة ، أو تحقق القدرة ، ولا يمكن للأشياء أن تكون موجودة بذاتها إن الموجود بذاته هو الله فقط ، فلا عمل إذن للقول بأن معمرًا تأثر بأفلاطون ، كما شرحه أرسطو .

ومن هذا الامتحان للتصور ، يتبين لنا ما في فكرة المعاني عند معمر من أصالة . لقد حل بها مشكلة الصفات من ناحية ، والنظام المتناسق في العالم حركة وسكوناً وحياة وموتاً من ناحية أخرى . أو بمعنى أدق . لقد حل بها مشكلة التغير والثبات . ومشكلة الأضداد .

١ - الله

حاول الشيخ البصري تنزيه الله تنزيهاً مطلقاً . وغالى في نفي الصفات أكرمها فعل المعتزلة . يقول البغدادي بأنه كان ينكر أن الله قديم مع وصف له بأنه موجود أزلي^(١) والسبب في هذا أن القديم أخذ من قدم يقدم فهو قديم ، وهو فعل كفولك أخذ . منه ما قدم وما حدث . ووصف الله بالقديم يشعر بالتصادم الزماني . وجود الباري ليس بزماني : وهذا يتضعب لنا السبب الذي من أجله ينفي معمر صفة القديم . وهو أن يضع الله خارج مقولة الزمان^(٢) .

ويبدو أن صفة القديم أخذت مكاناً هاماً في مجاميع المتكلمين . والسبب في هذا أنه لم يرد في التصور الدينية وصف الله بالقديم ، ولذلك اختلفوا في حمل هذه الصفة عليه ، فبينما يرى بعض المعتزلة أن الله قديم بمعنى أنه لم يزل كائناً لا إلى أولي وأنه المتقدم لجميع المحدثات لا إلى غاية ، يرى بعضهم الآخر وعلى رأسهم عباد بن سليمان أن معنى قولنا في الله إنه قديم ، أنه لم يزل ، ومعنى لم يزل هو أنه قديم ، بل أنكر عباد القول بأن الله كائن متقدم للمحدثات ، وقال لا يجوز أن يقال ذلك . ويلعب بعض من معتزلة بغداد أن معنى قديم أنه إله . ويلعب أبو الهذيل العلاف كما رأينا من قبل . إلى أن معنى قديم هو إثبات قدم الله هو الله ويأتي شيخ السنة الكبير عبد الله بن كلاب ، فيرى أن معنى قديم أن له قلماً . وينكر ابن حزم أن يوصف الله بصفة

(١) البغدادي : الفرق . ص ٩٤ .

(٢) الشهرستاني : الملل والنحل ج ١ ص ٦٥ .

إطلاقاً أو أن تطلق عليه صفة لم يرد ظاهراً في القرآن . كل هنا جعل معبراً ينكر إطلاق صفة القدم على الله . غير أن نصوصاً أخرى يوردها الأشعري عن مسمرقول : « لا أقول إن الباري قديم إلا إذا حدث المحدث^(١) » و « لا أقول إن الباري قديم إلا إذا أوجد المحدثات^(٢) » أي أن الله لا يقع تحت أى قيد زمانى وحتى لو كان فى هذا القيد الزمانى إثبات للقدم أو للأولية ، وإنما القدم اعتبارى ذهنى نضمه نحن فقط إذا أوجد الله الحادث . وهذا تنزيه دقيق أو دخول فى لطيف الكلام وغامضه .

وهنا التنزيه الدقيق دعاه أيضاً إلى أن يقرر - كما قرر أبو الهليل العللاف من قبل - أن الخلق غير المخلوق ، والإحداث غير المحدث ، فالإرادة أو كلمة التكوين ، أو إيجاد الأشياء بعد أن لم تكن ، أو الإرادة المؤثرة فى الأشياء ليست من الله ، والإرادة - كما نعلم عند المعتزلة - هى الذات . أو بمعنى أدق نحن هنا أمام إرادتين كما رأينا عند أبى الفليل : إرادة قديمة هى الذات ، وإرادة مؤثرة ليست هى الذات بل هى كلمة التكوين أو كلمة كن : أو الإحداث ، وكلمة التكوين ليست هى الأشياء المكونة . . هنا تمييز دقيق بين الله وبين المخلوقات ، وبين إرادة الله المؤثرة وبين الموجودات نفسها . ولكن هل نستطيع أن نرى فى هذا ما يقال له « الحد الأوسط » بين الله وبين العالم ؟ وأن يكون معمر قد تأثر بالأفلاطونية المحدثة كما ينهب دى بور عن نفس الفكرة عند أبى الهليل العللاف ؟ لا نجد فى النصوص التى بين أيدينا ما يوحى بأن المعتزلة عامة - وأبى الهليل ومعمر خاصة قد حاولوا وضع حد وسط بين الله والمخلوقات ، وإنما أرادوا فقط تنزيه الله بكل وسيلة ممكنة ، فأروا أن إرادة الله هى الله . ولكن كيف حدث المخلوق؟ بإرادة حادثة ، أو بإرادة كصفة فعل ، وهى حادثة ، وهى غير الله وغير المحدث ، وهذه الإرادة الحادثة هى كلمة التكوين فى بساطة . أما العقول المقارنة والوسطى وعقول الأفلاك والمثل ... إلخ . فهذه أشياء لم تطرأ أبداً على عقل كل من شيى المعتزلة - العللاف ومعمر .

ولكن لماذا خلق الله الخلق ؟ أو بمعنى أدق هل خلق الله الخلق لعله أولاً ؟ نجد أمامنا أقوالاً أربعة : أما أبو الهليل فيرى أن الله خلق الخلق لعله هو الخلق ، « والخلق هو الإرادة والقول »^(٣) أى قول كن . وأنه إنما خلق الخلق لمنفعتهم ، ولولا ذلك لما كان وجه الخلقهم ، لأن من لا يتضع بمن يخلق ولا يزيل بخلقته عنه سرراً ، ولا يتضع به غيره ، ولا يضر به غيره ، فهو عايب ، فالخلق إذن خلق لعله خارجة عن الخلق ، أما النظام فيرى أن الله خلق الخلق لعله وهى المنفعة ، ولعله هى الغرض فى خلقه لم وما أراد من منفعتهم . وأذكر وجود علة معه لما كان مخلوقاً ، أى

(١) الأشعري : مقالات ج ١ ص ١٨٠ .

(٢) نفس المصدر : ج ١ ص ١٨ .

(٣) الأشعري : مقالات ، ج ٢ ص ٣٣٨ .

العلة خارجة عن الله ، بل هي مع الخلق نفسه . أما معمر فقد أعاد العلة لله ، فאלله خلق الخلق لعلة ، والعلة لعلة ، وليس للعلة غاية ولا كل . ولكن هل كان معمر يعلم بما يؤدي إليه قوله هذا : إن الله علة الكل ومعنى الملقى ، فعلة الخلق تعود إليه ؟ وهذا ما يجعلنا نتساءل هل هذه خطوة لوحدة الوجود وهدم للمذهب المختزل المتزه ؟ لعل عباد بن سليمان قد أدرك هذا بعد معمر فقال : « خلق الله سبحانه الخلق لا لعلة »^(١) .

أما العلم — وهنا نجد معمرًا يطبق نظريته في الملقى فيقول : « إن الباري عالم بعلم ، وإن علمه كان علمًا له معنى . وكان للمعنى لمعنى لا إلى غاية . وكذلك قوله في سائر صفات الذات . فقال في الله عز وجل بالمعاني وإنه علم لعالم لا نهاية لها ، قادر حتى سمع بصير لعالم لا غاية لها ، وهذا يوضح لنا تمامًا ما سبق أن قلناه عن الملقى عند معمر من أنها صفات الذات ، أو هي اعتبارات ذهنية ، وأن علم الله له معنى . ولما كان العلم هو الذات والذات هي العلم ، والذات لا نهاية ، فالعلم أو المعاني المتصلة بالعالم لا نهاية . ولكن كيف يتحقق العلم ؟

ينقل الشهرستاني عن جعفر بن حرب أن معمرًا كان يقول : « إن الله تعالى عال أن يعلم نفسه لأنه عال أن يكون العالم والمعلوم واحدًا ، وعال أن يعلم غيره ، كما يقال عال أن يقدر على الموجود من حيث هو موجود وينقل ابن الراوندي عن معمر أنه كان يقول : « إن من زعم أن الله يعلم نفسه فقد أخطأ ، لأن نفسه ليست غيره ولا بد أن يكون المعلوم غير العالم » وهنا تتضح لنا فكرة معمر ، إنه ينكر علم الله لنفسه ، لأن هذا يقتضي وجود العالم والمعلوم ، أي وجود تثنية في الذات الإلهية ، ومن هذه الوجهة من النظر أنكر علم الله لنفسه ، أما علمه لغيره فيشرحه الشهرستاني بأن الرجل كان يميل إلى « الفلاسفة » وفلاسفة ترى أن علم الله ليس علمًا افتعاليًا ، أي لا يتصل بتمًا للمعلوم ، بل علمه علم « فعل » فهو من حيث هو فاعل علم ، وعلمه هو الذي أوجب الفعل ، وإنما يتعلق بالموجود حال حدوثه لا بحالته ، أي لا يجوز تعلق بالمعلوم على استمرار علمه ، وإنما يتعلق علم الله بالموجود . ويرى الفلاسفة ، أن الله علم وعقل ، وكونه عقلًا وعاقلاً ومعقولًا شيء واحد . أثر هذا — فيما يرى الشهرستاني — في معمر فذهب إلى القول بأن الله لا يعلم نفسه ولا يعلم غيره . ويورد الشهرستاني قول عباد بن سليمان وهو يشرح لمذهب معمر أنه قال « لا يقال يعلم نفسه ، لأنه يؤدي إلى تمايز بين العالم والمعلوم . ولا يعلم غيره ، لأنه يؤدي إلى أن يكون علمه من غيره يحصل^(٢) » . والعلم هو الذات والذات هي العلم ، لا انقسام فيها ولا تتمد ، وهو فوق العلم ، فلا هي في حاجة إلى أن تعلم ذاتها ، ولا أن تستمد علمها من الحوادث المعلومات .

(١) نفس المصدر ج ١ ص ٢٥٢ — ٢٥٣ .

(٢) الشهرستاني : الملل ج ١ ص ٩٢ .

ومن العجيب أن المصدر المحزى الوحيد الذى بين أيدينا ينكر نسبة هذا المذهب إلى معمر ، فيقول الخياط ردّاً على ابن الرواسي : « كيف تكون حكايته عن معمر صحيحة ، والإنسان عند معمر قد يعلم نفسه وليست غيره . فكيف يحيل أن يكون الله جلّ ذكره يعلم نفسه ويعلم أن نفسه ليست غيره »^(١) وندهش أن يذكر أخطاء المحزلة المذهب صحيحاً ثم يقوّن بالزوائد خاطئة عليه ، ويأتى مؤرخ المحزلة فيورد المذهب خاطئاً ، ولا يستج منه شيئاً .

وينكر معمر القدرة . ويذكر الأشرى أن المسلمين جميعاً إلا معمرأ أجمعوا على أن الله قادر على العرض والحركات والسكون والألوان والحياة والموت والصحة والمرض والقدرة والعجز وسائر الأعراض .

وفي موضع آخر يذكر أن معمرأ يقول بالتصغير لله ، فلا يصفه بأنه قادر إلا على الجواهر : أما الأعراض فلا يوصف الله بالقدرة عليها ، وأنه ما خلق حياة ولا موتاً ولا صحة ولا سقماً ولا قوة ولا عجزاً ولا لوناً ولا طعماً ولا ريحاً ، وأن هذا كله « فعل الجواهر بطبيعتها » . ويعال معمر هذا بأن « من قدر على الحركة قدر أن يتحرك » ، ومن قدر على السكون قدر أن يسكن . كما أن من قدر على الإرادة قدر أن يريد ، وأن الباري قد يريد ويكره ، وذلك قائم به لا في مكان ، تحريكه وتسكينه قائم به وهو إرادة »^(٢) .

هنا جبين لنا الملة في أن معمرأ ينكر قدرة الله على الأعراض : إنه يريد تنزيه الله عن المكان ، لأن المكان يستلزم التحرك والسكون ، والله منزّه عن الحركة والسكون ، فإذا قدر الله على العرض — عرض الحركة — لحقه عرض الحركة ، إن من يحرك يتحرك ، ومن يسكن يسكن ، والله منزّه عن هذا .

وبما أنكر معمر إطلاق القدم على الله ، أنكر إطلاق القدرة عليه . إن قدرة الله فقط إنما تجوز في منح الوجود المعلوم ، منح للموجود للمادة شبه الأولى التي منها تتبع الموجودات ، أما الموجود من حيث هو حادث في الوجود فلا تتعلق به قدرة الله ، ولا تعلقت بمحدث .

وقد هاجم ابن الرواسي معمرأ هجوماً حنيفاً في قوله بفعل الجواهر بطبيعتها ، يقول : « وكان معمر يزعم أن ألوان السموات والأرض وما بينهما وكل شيء لونه وطعمه ورائحه وحره وبرده فعل لغير الله . وأنه لا يقع من شيء قادر بمميز ، ولا يفعله إلا الموات الذي ليس بعالم ولا قادر » . ولكن الخياط يرد عليه بنص رافع يقول فيه « إن معمرأ كان يزعم أن هيئات الأجسام فعل للأجسام طبعاً ، على معنى أن الله هيأها بحيث تفعل هيئاتها طبعاً . وكان يزعم

(١) الخياط : الاقتصار ، ص ٥٣ .

(٢) الأشرى : مقالات : ٢٧ ص ٥٤٨ - ٥٤٩ .

مع ذلك أن الله هو المليون للسماء والأرض ولكل ذى لون بأن فعل تكوينها^(١) بل إن الخياط يرد أيضاً بأن ابن الرواندى يوافق معمرًا في أعمال الطبايع فيزعم أنه حركات الفلك وكل ما اشتغل عليه الفلك من ذى حركة أو سكون وتأليف واختراق وماسة وساية فعل غير الله ، وأنه لا يقع من الحى القادر المميز ولا يقع إلا من الموت الذى ليس بعالم ولا قادر ولا حى فكيف يعيب معمرًا بقول هو يقول به ؟!

ويشرح الشهرستاني المذهب فيذكر أن الله تعالى لم يخلق شيئاً غير الأجسام ، فأما الأعراض فمنها من اختراعات الأجسام .. إما طبعاً كالتار التى تحدث الإحراق والشمس التى تحدث الحرارة والقمر الذى يحدث التلويح . وإما اختياراً كالحيوان يحدث الحركة والسكون والاجتماع والافتراق^(٢) .

وإذا كان معمر ينكر خلق الله للأعراض - والقرآن عرض عند أكثر المعتزلة - فهل لم يخلق الله القرآن ؟ يقول الأشعري إن أصحاب معمر يذهبون إلى أن القرآن عرض ، والأعراض تنقسم إلى قسمين : قسم منها يفعله الأحياء . وقسم منها يفعله الأموات . ومحال أن يكون ما يفعله الأموات فضلاً للأحياء . والقرآن مفعول - وهو عرض ، ومحال أن يكون الله فعله على الحقيقة ، لأنهم يحايرون أن تكون الأعراض فعلاً لله . وزعموا أن القرآن فعل للمكان الذى يسمع منه ، إن سمع من الشجرة فهو فعل لما ، وحيثما سمع فهو فعل للمحل الذى حل فيه^(٣) وهنا يتابع معمر المذهب المعتزلى الذى ينكر أن يكون لله كلام قديم بجانب الذات . أو يصدر عنه كلام بالة أو صوت . وإنما خلق فى الشجرة كلاماً هو الذى سمعه موسى . وخلق فى الملك كلاماً هو الذى سمعه الرسول صلى الله عليه وسلم ، وإذا نطق الرسول بالقرآن فالقرآن فعل الرسول ، ولكنه مخلوق لله .

وقد كانت مشكلة قدم القرآن وخلقها مشكلة العالم الإسلامى فى ذلك الحين . ولذلك نرى البغدادى يضيّق أشد الضيق برأى معمر ، ويرى أنه أنكر خلق الله للأعراض وأنكر مع ذلك صفات الله الأزلية لكى ينكر أن لله كلاماً . إذ لم يمكنه أن يقول إن كلامه صفة له أزلية - كما قال أهل السنة والجماعة - لأنه لا يثبت لله صفة أزلية . لم يمكنه أن يقول إن كلامه فعله كما قال سائر المعتزلة . لأن الله سبحانه عنده لم يفعل شيئاً من الأعراض . والقرآن عنده فعل الجسم الذى حل الكلام فيه وليس هو فعلاً لله تعالى ولا صفة له . فلا يصح على أصله أن يكون له كلام على معنى الصفة ولا على معنى الفعل^(٤) . ولقد تغالى البغدادى بعد ذلك فى التزاماته ،

(١) الخياط : الاختصار ، ص ٥٣ - ٥٤ .

(٢) الشهرستاني : الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٨٩ .

(٣) الأشعري : مقالات ، ج ١ ، ص ١٩٢ - ١٩٣ .

(٤) البغدادى : الفرق ص ٩٢ .

فيقول : « وإذا لم يكن له كلام لم يكن نه أمر نهى وتكليف : وهذا يؤدي إلى رفع التكليف وإلى رفع أحكام الشريعة .. وما أراد غيره لأنه قال بما يؤدي إليه » . وكذلك ذهب للشهرستاني في الملل وهذا خطأ ، فمعر بن عباد كان يحاول أن ينزه الله إلى أكبر حد ، فأتى بالطريق ، ولكنه لم يذهب إلى هذه النتائج الخطيرة . لقد كان رجلاً من كبار المدافعين عن الإسلام والمكافحين عنه على طريقته المعتزلية .

٢ - العالم الطبيعي

الجسم الطبيعي :

بينما نرى هشام بن الحكم - عدو المعتزلة للكبير ومعاصر أبي الخليل والنظام ومعمر بن عباد - يضع تعريفاً متافيزيقياً للجسم فيقول إنه موجود وإنه شيء وإنه قائم بنفسه^(١) ، نرى المعتزلة الهم إلا الإسكافي - يعرفون الجسم « هئسيّاً » أو بمعنى أدق - يتكلمون عن أبعاده الظاهرة ولا يفتنون إلى ما وراء هذا : فيقول أبو الخليل : « الجسم هو ما له يمين وشمال وظهر وبطن وأعلى وأسفل وأقل ما يكون الجسم ستة أجزاء أحدها يمين والآخر شمال ، وأحدهما ظهر والآخر بطن . وأحدهما أعلى والثاني أسفل » أي أنه يعرف الجسم بجماعته وأبعاده فقط . ويتكون الجسم عند أبي الخليل من أجزاء لا تتجزأ على أن يكون عدد هذه الأجزاء ستة ، حيث يتحرك الجسم ويسكن ويجماع غيره وينوز عليه السكون والملاسة . ويحمل اللون والطعم والرائحة وغير هذا من أعراضه^(٢) .

أما النظام فهو أيضاً يعرف الجسم بأبعاده وعقده . فيقول الجسم هو الطويل العريض العميق ، ولكنه لا يحدد أبعاده كما فعل أبو الخليل : لأنه ينكر فكرة الجزء الذي لا يتجزأ . وأنه ليس لأجزائه عدد يوقف عليه . وأنه لا نصف إلا وله نصف . ولا جزء إلا وله جزء^(٣) .

أما معمر بن عباد فيرى - متابعاً للنظام - أن الجسم هو الطويل العريض العميق . ولكنه يتابع أبا الخليل في أن الجسم مكون من أجزاء لا تتجزأ . وأقل الأجسام ثمانية أجزاء : فإذا اجتمعت الأجزاء وجبت الأعراض . وهي تفعل الأعراض بإيجاب الطبع . ومعمر من القائلين بفعل الطابع كما رأينا من قبل . ثم إن كل جزء يفعل من نفسه ما يحل من الأعراض ، وإذا انضم جزء إلى جزء حدث طول . وإذا انضم جزءان إلى هذين الجزأين حدث عرض . ويتكون

(١) الأشعرى : مقالات ٢ ص ٣٠٤ .

(٢) نفس المصدر ، ج ٢ ص ٣٠٣ .

(٣) نفس المصدر السابق : ج ٢ ص ٣٠٤ .

الحق بأن يطبق على هذه الأربعة الأجزاء السابقة أربعة أجزاء أخرى : فتكون الثانية الأجزاء جسمياً عريضاً طويلاً عميقاً^(١) .

ويقرر معمر أن الأجسام كلها ساكنة في الحقيقة ومتحركة في اللغة : « والسكون هو الكون لا غير ذلك . والجسم في محال خلق الله له ساكن » . ويدلو أن معمر يريد بإنكار حركة الأجسام في وقت خلقها إنكار فكرة الفلاسفة المشائين من الإسلاميين بأن الحركة هي الخروج من العدم إلى الوجود ، أو من القوة إلى الفعل . إن معمراً يلعب إلى شيئية المعلوم ، ولكنه يرى أن خروج المعلوم إلى الوجود ، أو منح الله الوجود للمعلوم ليس حركة . وإنما هو خلق . ومن المحتمل أيضاً أن تكون غاية معمر أن يقصر الحركة على الله

٣- الإنسان

شغل معمر أيضاً بحقيقة الإنسان كما شغل بها من قبل كل من أبي المنذيل العلاف والنظام . وقد صور معمر الإنسان بصورة تتفق مع منعه في الجزء الذي لا يتجزأ ، يقول : « الإنسان جزء لا يتجزأ ، وهو المدبر في العالم ، والبدن الظاهر آلة له . وليس هو في مكان في الحقيقة ، ولا يماس شيئاً ولا يماسه : ولا يجوز عليه الحركة والسكون والألوان والطعم ، ولكن يجوز عليه العلم والقدرة والحياة والإرادة والكراهة ، وأنه يحرك هذا البدن بإرادة ويصرفه ولا يمارسه^(٢) » . وقد أورد هذا النص في موضع آخر^(٣) . ويلاحظ من هذا أن معمر يفرق بين النفس والجسد : ويرى أن النفس هو الإنسان على الحقيقة : « الإنسان معنى أو جوهر غير الجسد ، وهو عالم قادر غفار حكيم : ليس بمتحرك ولا ساكن . ولا متلون ولا متمكن . ولا يرى ولا يلمس ولا يمس ولا يمس : ولا يعمل موضعاً دين موضع ولا يحويه مكان ، ولا يحصره زمان » . فالإنسان إذن نفس أما الجسد فهو فقط مسرح ظهور هذه النفس وهي التي تفعل : « إنه ملبد للجسد . وعلاقته مع الجسد علاقة التدبير والتصريف » : ويرى الشهرستاني أن معمرأ أخذ هذا القول من الفلاسفة حيث قضوا بإثبات النفس الإنسانية أمراً ما هو جوهر قائم بنفسه لا متميز ولا متمكن . وقد أداهم هذا في رأى الشهرستاني إلى إثبات أشياء من جنس تلك الموجودات العقلية كالتعقل والمراقبة . ويرى الشهرستاني أن معمرأ مال إلى فكرة الفلاسفة هذه . فيز بين أفعال النفس التي سماها إنساناً وبين القالب الذي هو جسده ، فقال : « فعل النفس الإرادة فحسب : والنفس إنسانه ففعل الإنسان هو الإرادة ، وما سوى ذلك من الحركات

(١) نفس المصدر السابق : ج ٢ ص ٣٠٣ .

(٢) الأثرى : مقالات ج ٢ ص ٣٣٢ .

(٣) نفس المصدر : ص ١٣٨ .

والسكنات والاعتمادات فهي من فعل الجسد^(١) .

ونلاحظ هنا أن معمر بن عباد يميز تماماً بين أفعال النفس وأفعال الجسد ، فيينا نطلق الأول الأفعال النفسية والعقلية ، فإن أفعال الجسد هي فقط الأفعال المادية ... وقد يقره هذا في نظر البعض من المثالية الأفلاطونية : ولكن ليس من المسلم أنه أخذ بها .

أما البغدادي ، فيقدم لنا مذهب معمر في الإنسان متكاملًا ، مع أنه يلزمه التزامات متعددة . ينقل البغدادي عن معمر أنه يقول في الإنسان إنه شيء غير هذا الجسد المحسوس ، وهو حي عالم قادر مختار وليس هو متحركاً أو ساكناً أو متلوّناً ، ولا يرى ولا يلمس ولا يعمل موضعاً دون موضع ، ولا يحويه مكان دون مكان . وعنده هي النفس على الحقيقة ، أو بمعنى أدق إن الإنسان هو النفس على الحقيقة .

ويحاول البغدادي أن يورد هذا الإلزام عليه : « يقول إن الإنسان في هذا الجسد ، أم في السماء ، أم في الأرض ، أم في الجنة ، أم في النار ؟ ويرد معمر على هذا بقوله : « لا أطلق شيئاً من ذلك ، ولكني أقول إنه في الجسد مدبر ، وفي الجنة متعم ، أو في النار مدعب ، وليس هو في شيء من هذه الأشياء حالاً ولا متمكناً لأنه ليس بطويل ولا عريض ، ولا عميق ، ولا ذي وزن » . وهذا تمييز دقيق أيضاً بين النفس والجسم ، وسخرير صفحاً عن التزامات البغدادي وننقل إلى قطعة هامة نقلها البغدادي عن الكمي المحتزلي ، وهي أن معمر كان يقول إن الإنسان لا فعل له غير الإرادة ، وسائر الأعراض أفعال الأجسام بالطباع^(٢) . وهذا تطبيق لمسألة فعل الطائع عنده : كل يفعل بطبيعته ، فالنفس لها الفكر والاعتقل ، والجسم الأفعال المادية . فالمذهب منسجم متكامل ، وقطعة رائعة من مذهب فلسفي ، ولعل ظهور مصادر ووثائق جديدة عن المحتزلة نعلمنا بمعلومات أكثر عن حياة وفلسفة هذا الشيخ المحتزلي المريق .

(١) الشهرستاني : اللؤلؤ ، ج ٢ ص ٩٠ ، ٩١ .

(٢) البغدادي : الفرق ص ٩٢ .

المصادر العربية

الكتب المنهجية

١ - مصطفى عبد الرزاق : « تمهيد في تاريخ الفلسفة الإسلامية » :

الكتاب يشمل مجموعة المحاضرات التي ألقاها هذا الأستاذ الأول لفلسفة الإسلام بالطلعات المصرية . وهو منهج أكثر منه مادة ، وقد حاول أن يعرض فيه منهجاً جديداً للدراسة الفلسفة الإسلامية . وأن يلمس عمق الفلسفة الإسلامية : لا في كتب من يدعون فلاسفة الإسلام فحسب - أى للكنتى والماري وبن سينا وابن رشد وغيرهم - بل في كتابات المتكلمين وعلماء أصول الفقه . ومنهج مصطفى عبد الرزاق صحيح في ناحية وغير صحيح في ناحية أخرى : صحيح في تلمس عمق الفلسفة الإسلامية في كتابات الأصوليين وعلماء أصول الدين وعلماء أصول الفقه . وغير صحيح في اعتبار وجود فلسفة إسلامية أصيلة في كتابات « فلاسفة الإسلام » . فلسفة هؤلاء الأخيرين غير إسلامية ، هي يونانية في كليتها وجزيئياً ونزيج من الأرسطائية والأفلاطونية الحديثة . والفلسفة في أية أمة من الأمم هي انبعاث داخل يعبر عن الروح الحضارية لهذه الأمة ، وليس من المحقول أن تتشابه الانبعاثات الداخلية العقلية لأمتين مختلفتين أشد الاختلاف جنسياً وعقلياً ولفظياً . وفلسفة أمة من الأمم لا تخرج عن دائرة والسة التي تضعها هذه الأمة ومن خرج على هذه السنة لفظحاً من الدائرة كلها ولم يعد يمثل فلسفياً سوى فكره الثاني - وهذا ما حدث « لفلاسفة الإسلام » ، وما كان تفكير هؤلاء الفلاسفة باسم الإسلام سوى ثورة فكرية لروح الفلسفة الأصلية إزاء فلسفة دخيلة لم تتقدح في أعماق الشعب المسلم . وقد اعتاد باحثو الفلسفة الإسلامية المسلمون أن يقرروا - تحت تأثير فكر خاطئ - أن فلاسفة الإسلام هؤلاء ، أنتجوا تفكيراً إسلامياً خالصاً أصيلاً ، أو تفكيراً موقفاً فيه عناصر إسلامية . وتابع كثير من المشرقين هذه الفكرة غير الصحيحة ، وتناولوا فلسفة ابن سينا وابن رشد وغيرهما بالدراسات المستفضة . ولكن انتهى الأمر بهم أو بأكثرهم إلى تقرير يونانية هذه الفلسفة . وقد تابع مصطفى عبد الرزاق هذه الفكرة الخاطئة وأخذ بها ، غير أن عمله الباهر الذي لا يحمد ، هو أنه وجه الأنظار إلى عمق الفلسفة الإسلامية في علم الكلام وعلم أصول الفقه .

٢ - علي بن أبي التمار : « نتائج البحث عند مفكرى الإسلام » .

دار المعارف - إسكندرية ١٩٦٥

حاول مؤلف هذا الكتاب أن يفسر الروح الحضارية الإسلامية في ضوء مهاجمة علماء المسلمين للمتنطق اليوناني ، فأثبت أن المتنطق الأرسططاليسي - منهج الحضارة والفكر اليوناني - لم يقبل في المدارس الإسلامية العقلية ، بل هوجم أفضع مهاجمة . ولفظ كاملا . واكتشف المؤلف وجود الميخ التجريبي - وقد عرفه أوروبا بعد قرون في مطلع حضارتها الحديثة - في كتابات علماء المسلمين . وأقام - بمنهج تركيبي - عناصر هذا الميخ كاملا وتبين له في نهاية الأمر أن اكتشاف وجود هذا الميخ لدى المسلمين يفسر روح الحضارة الإسلامية ، وبإبانة هذه الروح للحضارة اليونانية : فبينما نجد الحضارة الأولى حضارة عملية تجريبية تتجه إلى تحقيق الفعل الإنساني في ضوء نظرة حسية ملموسة ، نرى الحضارة الثانية حضارة نظرية تتجه إلى الجوهر الخفي للأشياء ، لكنه غير ملموس وغير محسوس ... أو بأسلوب متنطق ، نجد الحضارة الأولى حضارة استقرائية ، بينما نجد الثانية حضارة قياسية .

٣ - الدكتور إبراهيم بيوي مذكور : « في القاسفة الإسلامية ، منهج وتطبيقه » .

وقد حاول الدكتور مذكور أن يثبت في كتابه أصالة المدرسة المشائية الإسلامية ، وأنها لون جديد من ألوان الفلسفة ، وأنها تتميز بجملة وأفكار لا نجد لها لدى فلاسفة اليونان .

1) L'organon d'Aristote dans le monde Arabe

La place d'Al farabi dans le philosophie musulmane.

وفي الكتاب الأول عرض رائع لأورجانون أرسطو في العالم العربي وأثره في مختلف المدارس - كلامية وفقهية وعلمية وفلسفية . وفي الكتاب الثاني عرض لأراء الفارابي ثم تطورها لدى الفلاسفة الإسلاميين المشائين من بعده ، مع محاولة لتبيين جذورها وأصالتها .

أما عن كتاب أورجانون أرسطو فقد كان كتاب مناهج البحث عند مفكرى الإسلام مناقشة له . إن المتنطق الأرسططاليسي قد نقل إلى العالم الإسلامي ، وأثر - فقط - في المدرسة المشائية الإسلامية ، وبقيت المدارس الأخرى المنبجعة عن نظام إسلامي بعيدة كل البعد عنه ، تحاربه وتجاهله ، وكانت قد وضعت منطقاً يختلف عنه تمام الاختلاف - في روحه - وفي جزئياته . والدكتور مذكور يرى أنه كان لمتنطق أرسطو أثره الكبير في العالم الإسلامي . ولست أرى هنا على الإطلاق : إن سيادة منطق أرسطو إنما بدأت حينما تداعى الفكر الإسلامي في القرن الخامس ، فاختلط بعلوم اليونان ، ومع ذلك لم توافق دوائر الفقهاء المتأخرين ، ولم يوافق متكلمو الأشاعرة من ناحية ومتكلمو السلف من ناحية أخرى على استخدام هذا المتنطق فحاربوه أشد حارب .

أما الكتاب الثاني ، فهو عرض منهجي متناسق لفلسفة الفارابي ، ثم أثر هذه الفلسفة فيمن تلاه من فلاسفة الإسلام . وليبحث كامل من الناحية الفنية ، ويتبع دقيق لأصول الفلسفة الإسلامية

المشائية في أصولها اليونانية ، ومحاولة التوفيق بين الأفكار والمشائية والإسلام . وقد رأى الدكتور إبراهيم بيوى المذكور أن المحاولة قد نجحت وأضحت على تاريخ الفلسفة أصولاً جديدة .

ولكن هذه المحاولة - فيما أرى - كانت غريبة عن روح الإسلام وعن تفكيره وعن منهجه العام . إنما تبحث فلسفة الإسلام عن الإسلام نفسه ، عن القرآن وعن السنة ، لا عن محاولة التوفيق والتنسيق والتلفيق . أبعد فلاسفة الإسلام المشايخ عن الإسلام روحاً وضماً ، وعن المجتمع الإسلامى فكراً وعقيدة وحياة ، وماتت الفلسفة المشائية في العلم الإسلامى منذ عهد بعيد ، ولم تمت العقائد الكلامية حتى عهدنا هذا . وكان كتاب « في الفلسفة الإسلامية » هو محاولة الدكتور المذكور الأخيرة في بيان حقيقة آرائه التي عبر عن كثير منها في مطلع شبابه .

ولكن ينبغي أن أذكر أن الدكتور إبراهيم بيوى المذكور لم يكن على الإطلاق من مدرسة الفلسفة اليونانية التي رأت في فلسفة اليونان غاية النيات ، وأن إليها يعود كل فكر . ولم ير الدكتور إبراهيم المذكور على الإطلاق أن فكرنا المعاصر ينبغي أن يرتبط بفلسفة أوروبا وحضارتها تحت تأثير الدعوة الخاطئة التي قدمتها مدرسة طه حسين على مسرح تفكيرنا : إنه ما دام أسلافنا قد أدخلوا بفلسفة اليونان - وفلسفة أوروبا وحضارتها إنما هي امتداد لهذه الفلسفة - فعلياً إذن أن نأخذ من هذه المدرسة الأوروبية كل شيء .

لقد كان الدكتور إبراهيم بيوى المذكور يبحث في الفلسفة بحث العالم المؤرخ : فراحته فلسفة الفلاسفة المشائين عند اليونان وعند المسلمين ، فحاول في كتبه - وقد تحقق على : أن يجعلها معبرة عن أصالة إسلامية . وهذا ما أنكره تمام الإنكار ... إنها فلسفة بلا شك ، ولكنها ليست تعبيراً عن فكر إسلامي وحضارة إسلامية .

ولكن حسب الدكتور إبراهيم المذكور أنه وضع أساس منهج البحث الفلسفي الإسلامى ، منهج يبحث عن الفلسفة وأصولها ، وتكون المذهب في صورة منهجية : وتحلل وتركيب . وقد كان الدكتور إبراهيم بيوى المذكور أحد رجال دار العلوم الأوائل الذين انجهوا نحو البحث الفلسفي .

٤ - الأستاذ الدكتور محمود قاسم : « مناهج الأدلة في عقائد الملة لابن رشد »

مع مقدمة في نقد مدارس علم الكلام .

وقد شغل الدكتور محمود قاسم في باريس باين رشد وعنى به : قدم دراساته لتسويرون عن « فلسفة ابن رشد » ، وتملكته فكرة أصالة ابن رشد وعبقريته في تاريخ الفكر الفلسفي الإسلامى . وأندفع قاسم في هذا التيار بعنف بالغ : مفكراً عقلياً ، لا يرى الأصالة القوة والفلسفة الحققة إلا حيث كان العقل والمذهب العقلى .. اتجهت سارفيه المذكور من قبل ، ولكن محمود قاسم ولج فيه بعنف بالغ وبمزاج حاد - كما قلت من قبل : كان أول عمل لمحمود قاسم هو « نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الأكويني » . وكان هذا العمل

هو رسالته الكبرى الذى حصل بها على دكتوراه الفلوسفة فى باريس . وقد أثبت فيها - على رغم الجميع - أن توماس الأكوينى تلميذ مؤول لنظرية المعركة عند ابن رشد . وما أشد وقع هذا على المحققات الأكوينية فى باريس ، وفى فرنسا عامة وقد نشر محمود قاسم هذا الكتاب بالعربية فى مصر عام ١٩٦٤ مثلاً حياً على أصالة البحث الذى تميز به محمود قاسم ، والمعركة الواحدة العميقة بالتراث العلمى الرشدى والتراث الفلسفى لدى توماس الأكوينى ، ثم نشر بالعربية الرسالة الصغرى التى حصل بها على الدكتوراه من باريس ، وهى كتاب « مناهج الأدلة فى عقائد الملة لابن رشد » مع مقالة جديدة فى نقد ملايس علم الكلام ، مقالة قاسية الأسلوب قاسية المعاني ، وقد أخضت كتاب مناهج الأدلة نفسه ، بل بلدا كتاب مناهج الأدلة كليل مناهج للمقابلة القوية المنطقية ، وبدا أن الدكتور محمود قاسم لم يكن يرى فى الحقيقة لنشر الكتاب بقدر ما كان يرى لى نشر آرائه هو ، وأن يضع - فى صورة متناسقة - نقاشه العقلى للمذهب الأشعرى . وهنا يعلق بالعقل ، ومن زاوية العقل ينظر للمذهب الأشعرى ، ويحاول تحطيم هذا الصرح الأثم الذى عاش خلال القرون وما زال يعيش ظافراً على كل المذاهب حالياً على كل العقائد ، باقياً ما بقيت الدنيا حتى يرث الله الأرض ومن عليها . يؤمن الدكتور محمود قاسم بأصالة المذاهب العقلية وأنها هى وحدها المعبرة عن روح الإسلام ، وبهذا كانت فلسفة ابن رشد العقلية هى أقرب للقرآن من فلسفة الأشاعرة ... وكذلك كان الفلاسفة العقلون المعزولة من ناحية والماتريدية من ناحية أخرى . ثم يرى فى جميع كتاباته تهافت المذهب الأشعرى وأصالة مذاهب المعزولة والماتريدية من ناحية ، والمذهب الرشدى من ناحية أخرى ، وقرب هذه المذاهب الأخيرة قريباً عقلياً من المذهب القرآنى .

وأنا لا أنكر أصالة الاجتزال ولا أصالة المذهب الماتريدى ، وأن كلا منهما يعبر عن الإسلام من وجهة من وجهات الإسلام . ولكن المذهب الرشدى لم يكن مذهباً أصيلاً يعبر عن روح الإسلام ، ولم يكن ابن رشد سوى أحد شراح أرسطو الممتازين ، تميز عن شراح الآخرين فى العالم الإسلامى - كالكنسى والقرافى وابن سينا - بأنه تخلص من كثير من الأفلاطونية المحدثه التى ألصقتها هؤلاء بأرسطو وبالأخص نظرية الفيض . كان المذهب الرشدى عريضة للأرسطائية فى صورة أنقى مما عرفها فلاسفة الإسلام للشامون ، بل إن الدكتور محمود قاسم يقول فى كتابه ابن رشد وفلسفته الدينية . . « إن ابن رشد حاول محاولة المخلص أن يؤتى بين العقائد الإسلامية وبين ما تعطى عليه فلسفة أرسطو من آراء كان أبو الوليد يراها حقة ، وليس معنى هذا أنه حاول التوفيق بأى ثمن ، ذلك أنه لم يكن إمعنة يتقيد بآراء أرسطو . أو يبذل جهده وطاقته لإحسانها على الإسلام وعقائده كيمما اتفق ، بل احتفظ فيلسوفنا باستقلال رأيه « دائماً » وهذا ما لا أوافق الدكتور محمود قاسم عليه . . إن الأصالة الحققة الفلسفية إنما نجد لها فى المذهب الأشعرى ..

في عقيدة أبي الحسن الأشعري وفي عمل تلاميذه من بعده، حين تمس من المذهب في أيديهم أكبر تمس متوافقاً مع الكتاب والسنة. وحين وضع أبو الحسن الأشعري المذهب أنى التلاميذ من بعده شرقاً وغرباً، فأنجبوا العلم الإسلامي وطن نجد في تاريخ الإسلام من يوزي أبا بكر الباقلاني وإمام الحرمين وأبا حامد الغزالي والرازي والآمدي والمعدني العديد من فلاسفة المذهب الأشعري قديماً وحديثاً. وكان منهج ابن رشد المنطق اليوناني. ولكن الأشاعرة أنتجوا منطقاً إسلامياً آخر سبقوا به المناطقة المحنئين، ثم انقلوا إلى وضع الميتافيزيقا الإسلامية، مستندة على ميتافيزيقا القرآن، فوضعوا مذهباً في الصفات يتلامح مع هذه الميتافيزيقا، فتخبروا بمبحث الجزء الذي لا يتجزأ، وكان قد سبقهم إليه المعتزلة. ومن العالم الطبيعي انقلوا إلى الإنسان ومكانة الإنسان في هذا العالم الطبيعي متناسقة مع المذهب الميتافيزيقي في الله وفي صفاته. ولم ينظر المذكور محمود قاسم إلى مذهب الأشاعرة، متصلاً، فأورد آراءهم في الله بدون أن يصلها بأرائهم في العالم الطبيعي أو في الإنسان، وكانت غايته فقط أن يبين تهافت الآراء الأشعرية: فأخذ كل جانب من هذه الآراء على حدة، وحاول أن يحطم كل واحد منها على حدة أيضاً. ورأى الحقيقة فيما اتفق فيه ابن رشد مع المعتزلة من ناحية والماتريالية من ناحية أخرى. لقد وقف ابن رشد مع المعتزلة من ناحية والماتريالية من ناحية أخرى: لقد وقف ابن رشد مع أرسطو في معظم آرائه. ولم يكن له فضل على الفكر الإسلامي في أي نطلق من نطاقات المعرفة. ولأخذ مثالا من الأمثلة العديدة على تجرعه العقل مع اليونان: وهو مثال العلية.. ماذا كان موقفه منها في تهافت التهافت. سوى قبول المذهب اليوناني؟

وماذا كان موقف الأشاعرة؟ اكتشفوا فكرة المادة، وهي فكرة أنحت مكانها الكبير في البحث الفلسفي العلمي الحديث، ثم فكرة «الله» الفنية في التراث الأشعري. وليست أناقش هنا تفاصيل آراء المذكور قاسم، إن المناقشة تستلزم عرضاً أوسع للمذهب الأشعري أولاً ثم عرضاً لآراء قاسم ثانياً. وهذا ما سأفعله في الجزء الخامس من هذا الكتاب الذي سأفرده لنشأة الفكر الفلسفي اليوناني — أفلاطونياً أو رواقياً أو أرسطالياً — في الإسلام.

وقصارى القول في هذا الاتجاه: إنه اتجاه عقل يشيد بالفلسفة إذا بنيت على أسس عقلية صحيحة ويرى تهافتها إذا تخلفت هذه الحدود. ومن العجيب أن يكره محمود قاسم المنطق القديم ويرى الأصالة الكبرى في المنطق الحديث ومناهج البحث الحديثة، ثم لا يتنبه إلى أن تراث ابن رشد كله قد أقيم على المنطق القديم. بينما أقيمت فلسفة الأشاعرة على أسس منهجية من منطق استقرائي كمي سبقوا به المنطق الحديث ومناهج البحث الحديثة. حقاً إن ابن رشد قد اكتشف بعض التناقضات التهجية الحديثة في كتاباته ولكنه أشار إليها إشارة عابرة ليست دليلاً على أنه خرج نهائياً على المنطق اليوناني. ولقد انتهت فلسفة ابن رشد ولم يعد لها بقاء، وبقي

المذهب الأشعري في عقول الملايين من المسلمين وقى قلوبهم - ونخضت الماتريدية ، مع أنها أقرب للأشاعرة - لا للمعتزلة كما ظن - ويبقى المذهب الأشعري ، وهربت المعتزلة إلى المذهب الجعفري أشعثاً مبصرة .

ولست أرى ضيقاً في أن يقف محمود قاسم مع المعتزلة والماتريدية ، فهما من فرق الإسلام المعبرين عن وجهة من وجهات نظر الإسلام ، ولكن هاتى هذا الالتحام الغريب بآين رشد . ولا شك أن محمود قاسم عاش مع آين رشد معيشة أنس وهبة ، وتبين له أثر آين رشد الهام في الفكر الغربي المسيحي ... ولكن ماذا بقي منه في الفكر الإسلامي ؟ .

وأخيراً إن المذهب الرشدي لا يتضح على الإطلاق في كتاب متاهج الأدلة في عقائد الملة ، إن التبع الرشدي إنما يستمد من شروح آين رشد لكاتب أرسطو وتلخيصه لها ، وفي تهافت التهافت ، وفي هذه الكتب نرى آين رشد الأرسطاليسي المشائي . أما الكتب الصغيرة فلم تكن سوى ذرارماد في العمود ، ومحاولة منه لتلخيص كبرى ، أو لإخفاء حقيقة متابعتها لأرسطو . ولذلك من الخطأ الأكبر أن نقول إن اكتشافه لمبدأ الحمية دليل على أنه خرج على أرسطو ، أو إن توصله إلى أن معرفة الأسباب هي العلم بالغيب لأن الغيب هو معرفة وجود الموجود في المستقبل ، هو خروج على المنطق اليوناني في جملة .

إن محمود قاسم مفكر عقل ، يكون هو وإبراهيم مذكور اتجاهاً عقلياً في تاريخنا الحضاري ، اتجاهاً يحاول أن يأتي الأضواء على حقيقة الفكر الإسلامي ولكن بطريقة عقلية يرى الأصالة في اتسجام المذهب فقط ، لكنه لا يرى النتائج الحقيقية ، أو بمعنى أدق لا يريد أن تراها . إن محمود قاسم في مقلمته لمتاهج الأدلة يمثل مصطفى عبد الرزاق أصلياً تمثيل وإن كان لم يقابله أبداً ، ولكنه لا يمثل للعودة الإسلامية الحديثة نفسها في تطورها النهائي .

مصادر المادة

١ - الشهرستاني : الملل والنحل :

أهم كتاب في التراث العربي القديم يمثلنا عن تاريخ الفلسفة يونانية أو شرقية ، مع عرض ممتاز لمختلف الفرق والعوائف الإسلامية وغير الإسلامية . وقع صاحبه في أخطاء كثيرة عن الفلسفة اليونانية وتاريخ فلاسفتها ولكن تلك الأخطاء شائعة في كتب الفلسفة في العالم الإسلامي عامة وليست وفقاً على الشهرستاني وحده ، وليس المسلمون هم المسئولون عنها ، بل من نقل كتب اليونان من ترجمة سوريان ويعاقبة وساطرة ، والمثل والنحل في حاجة إلى نشرة جديدة علمية تحقق مصادر الكتاب وبخاصة بعد أن نشر الدكتور عبد الرحمن بلقي نشرته الرائعة لكتاب فلوطرخس : « الآراء الطبيعية » . فقد كان مصداً هاماً للشهرستاني .

٢ - ابن حزم : الفصل في الملل والنحل :

نشر هذا الكتاب على هامش الملل والنحل . ولكتاب في أسلوب جليل يمتاز يناقش فيه هذا الإمام الظاهري مختلف المذاهب والنحل مناقشة الخبير . ومن أطرف فصوله مناقشته للعلمين القديم والحديث ، وهي تدل على خبرة عميقة ومعركة دقيقة لليهودية والمسيحية . علاوة على معلومات وثيقة عن فلسفة المعتزلة . ولكنه أخطأ أخطاء شنيعة في مناقشته للمذهب الأشعري ، إن ابن حزم لم يفهم المذهب الأشعري أدنى فهم .

٣ - ابن خلدون : المقدمة .

لا نحتاج مقدمة ابن خلدون لتبريف ، غير أنه ينبغي أن نوجه الأنظار إلى الفصل الخامس بعلم الكلام في هذه المقدمة ، إذ هو من أدق وأطرف ما كتب عن هذا العلم كعلم - علاوة على ما يتضمنه من نظرات نقدية . وابن خلدون فيلسوف أشعري ، بث مذهبه الأشعري خلال المقدمة . كما طور منطق الأشاعرة .. المنطق الإسلامي الاستقرائي : خلال نظرة فاحصة واعية بفلسفة التاريخ .

٤ - ابن كثير : التفسير : وفي تحقيق الكثير من الإسرائيليات . ونحتاج كتب

التفسير عامة لدراسة نفسية ، وهي معين كبير لمعرفة أسرار الفلسفة الإسلامية .

٥ - التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية : مجموعة مقالات مترجمة عن الألمانية

والإيطالية - من أدق ما كتب في موضوعها . غير أن بعضها كتب من وجهة نظر خاصة قام بترجمتها إلى العربية والربط بينها الدكتور عبد الرحمن بلقي في أسلوب رائع ، وعجالة وصية .

٦ - الغزالي : « المغذون الضلال » .

وثيقة « روحية » نادرة . تكلم فيها الغزالي عن تجربته الروحية بين مختلف المذاهب والآراء .
وثيقة حية : هى تعبير عن المذهب الأشعرى الذى احتضن التصوف على طريقة إسلامية نابعة من الكتاب والسنة .

٧ - الطوسى : « حاشية على محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين للرازى » .

٨ - صاعدا الأندلسى : « طبقات الأمم » كتاب صغير مركز من أقدم ما كتب عن طبقات العلماء والفلاسفة . فيه أخطاء عن مؤرخى الفلسفة اليونانية والإسلامية ومزج للمذاهب ، ولكن فيه معلومات دقيقة .

٩ - القفطى : « إخبار الحكماء بأخبار الحكماء » - يبحث فى تاريخ الفلاسفة والأطباء اليونانيين والإسلاميين . وفيه الأخطاء الشائعة التى وقع فيها مؤرخو الفلسفة الإسلامية الأقدمون جميعاً : صاعد وابن أبى أصيبعة والشهرزورى والبيهقى . ونحن فى أشد الحاجة لنشرة علمية لهذا الكتاب القيم ، وتحقيق مصادره .

١٠ - الشيرازى : « الأسفار الأربعة » . من أدق الكتب فى تاريخ الفلسفة الإسلامية عامة . وصاحبه فيلسوف ومؤرخ فلسفة .

١١ - البيهقى : « تمة صيوان الحكمة » .

١٢ - الشهرزورى : « نزهة الأرواح وروضة الأفراح » (مخطوط مصور بمكتبة جامعة القاهرة وهو كتاب هام فى تاريخ الفلسفة الإسلامية وبخاصة لدى المتأخرين) .

١٣ - الدكتور عثمان أمين : الرواقية ، كتاب طبیب فى تاریخ الرواقية وفلسفة الرواقیین .

١٤ - مسكويه : « الحكمة الخالدة أو جاويدان خرد » (نشرة الدكتور بلوى) .

١٥ - فلوطرخس : « الآراء الطبيعية » (نشرة الدكتور عبد الرحمن بدوى) من أهم الكتب المترجمة قديماً عن تاريخ الفلسفة اليونانية وفلاسفتها . وهو مصدر الكثيرين من الإسلاميين فى تأريخهم للفلسفة .

١٦ - المبشر بن فاتك : « محاسن الكلم » (نشرة الدكتور عبد الرحمن بلوى) .

١٧ - « أنطولوجيا أرسططاليس » : (نشرة الدكتور بدوى) - وهو كما نعلم أجزاء من تاسوعات أفلوطين . وهو دليل قاطع على معرفة المسلمين بالأفلاطونية المحدثة . والكتاب يمدنا بمعلومات عن معرفة الإسلاميين لمختلف الفلاسفة .

١٨ - ابن عساكر : « تبين كتاب المقبرى فيما نسب إلى الإمام الأشعرى » . وبتناز
بمقتضى القائمة التى كتبها العالم الكبير محمد بن زاهد الكوثرى .

١٩ - السيوطى : « صون المتلق والكلام عن فى المتلق والكلام » وثيقة نادرة تحتوى
أقوال علماء المسلمين فى ذم المتلق والكلام . ولا ينقص من قيمة الكتاب طريقة السيوطى فى
التأليف - وهى النقل عن الكتب الأخرى وتضمينها فى كتاب واحد . إذ أن السيوطى حفظ
لنا فى كتابه نصوباً ضاعت كتبها الأصلية . وقد قمت بنشره - للمرة الثانية فى جزأين مع
تلميذتى سعاد عبد الرازق .

٢٠ - بوقلس : « الأفلاطونية المحدثة عن العرب » (نشرة الدكتور بدوى) .

٢١ - أرسطو : « كتاب النفس » (نشرة الدكتور بدوى) .

٢٢ - ابن أبى أصيبعة : « عيون الأنباء فى طبقات الأطباء من أدق الكتب فى تراث
المسلمين العلمى والفلسفى . ويحتاج الكتاب إلى طبعة علمية محكمة .

٢٣ - ابن عبد البر : « جامع بيان العلم وفضله » .

٢٤ - ابن تيمية : « مجموعة الرسائل الكبرى » . وكتب ابن تيمية بالرغم من اتجاهها
الفلسفى فى تاريخ الفلسفة الإسلامية . وتحتوى كتبه على معلومات رائعة عن مختلف الفرق
الإسلامية والفلسفة الإسلامية عامة .

٢٥ - ابن نباله المعرى : « شرح العيون فى شرح رسالة ابن زيدون .

٢٦ - ابن تيمية : « الرسالة الهدوية » .

٢٧ - ابن الأثير : « الكامل » .

٢٨ - السمعانى : « الأنساب » .

٢٩ - الأشعرى : « مقالات الإسلاميين » كتاب هام نقل إلينا أقوال الفرق والتكلمين
دون أن يقدموا - يخالف فى هذا منهجه كما يظهر فى كتبه المشهورة « كالإبانة » و « التمع »
وفى نقل عنه من نصوص : إذ أن أسلوبه فيها أسلوب جلد على طريقة نظار المسلمين :
وهذا ما يدعو إلى الشك فى أن النسخة المطبوعة التى بين أيدينا هى الكتاب الأصلى للأشعرى -
إذ يحتمل أن يكون أحد تلاميذه جرد النسخة التى بين أيدينا من أصل الكتاب أو قام بهذا العمل
أحد الحشويين من متأخري الحنابلة . ومن الغريب أن ريتز Ritter ناشر هذا الكتاب العظيم
لم يعرض لهذه التهمة إطلاقاً .

٣٠ - الإمام غزالي : « التبصير في الدين » .

كتاب مختصر في تاريخ الفرق ، يكاد يكون ملخصاً « لفرق بين الفرق » ويضيف معلومات جديدة للكتاب الأصلي الذي استمد منه وهو كتاب الفرق بين الفرق ، ولكنه قيم من نواح .

٣١ - الخياط : « الاختصار » .

كان إلى مدة قريبة الوثيقة الوحيدة التي بين أيدينا عن المعتزلة محروقة بقلم معتزلي ، غير أن البحث عن المخطوطات في اليمن بواسطة البعثة المصرية الرسمية ، التي أوفدت من ستين ، أدى إلى العثور على بعض المخطوطات . وقد ظهر من هذه المجموعة أجزاء متعددة من كتاب « المغني » للقاضي عبد الجبار .

٣٢ - طاش كبرى زاده : « مفتاح السعادة ومصباح السيادة » .

يعطى هذا الكتاب معلومات وثيقة عن تاريخ مختلف العلوم الإسلامية .

٣٣ - ابن المرتضى المعتزلي : « المنية والأمل » .

الكتاب في الحقيقة من تأليف القاضي المعتزلي عبد الجبار - وأضاف إليه ابن المرتضى إضافات بسيطة .

٣٤ - البغدادي : « الفرق بين الفرق » .

كتاب قيم في تاريخ الفرق - بالرغم من مهاجمته العنيفة لغير أهل السنة والجماعة من الفرق ولكنه يمتاز بتتبع مصادر المذاهب - وكثيراً ما ينبجح صاحبه في اقتناص المصادر بذكاء نادر المثال .

٣٥ - النويحي : « فرق الشيعة » .

كتاب هام قيم عن فرق الشيعة - كتبه عالم شيعي .

٣٦ - فخر الدين الرازي : « اعتقادات فرق المسلمين والمشركين » .

كتاب صغير ولكنه هام - قسم فيه صاحبه الفرق بين التقييد بالحديث المشهور « ستمشرك أمي على ثلاث وسبعين فرقة » انظر المقدمة .

٣٧ - الذهبي : « ميزان الاعتدال » .

٣٨ - المسعودي : « مروج الذهب » .

٣٩ - الدينوري : « الأخبار الطوال » .

٤٠ - ابن علكان : « وفیات الأحيان » .

٤١ - التهانوي : « كشف اصطلاحات القرن » .

قانون علمي ممتاز لمختلف الألفاظ الفنية في شتى العلوم الإسلامية .

٤٢ - الزركشي : « البحر المحيط » ، ٦ أجزاء مخطوطة .

من أهم الكتب في تاريخ علم أصول الفقه - وبه نظرات علمية دقيقة . استند مؤلفه على أكثر من مائتي كتاب في علم الأصول .

٤٣ - الكنتلي : « رسائل الكنتلي » .

قام الدكتور محمد عبد المادي أبو ريدة بالكشف عن هذه الرسائل ، نشرها في جزأين ، في نشرة رابعة عاش فيها أبو ريدة مع الكنتلي وبين أصالته وقربه من روح الفلسفة الإسلامية .

٤٤ - الإيجي : « المواقف » .

٤٥ - الدكتور بينيس : « مذهب الليرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان ولتتوده -

قام بترجمته إلى اللغة العربية الدكتور محمد عبد المادي أبو ريدة ، من أدق الكتب في هذه الناحية ، وإن كان مؤلفه قد سطا كثيراً على كتاب المذاهب الفلسفية اليونانية في العالم الإسلامي . لسائلا ولم يذكر اسم سائلا إطلاقاً .

٤٦ - ابن حزم : « طوق الحمامة » .

٤٧ - الجاحظ : « الحيوان » .

٤٨ - ابن تيمية : « القيدة الواسطة » .

٤٩ - ابن تيمية : « القيدة التلمرية » .

٥٠ - ابن تيمية : « السجينة » .

٥١ - ابن تيمية : « التسمينة » .

٥٢ - ابن تيمية : « مواقة صريح العقول لصريح المنقول » : وفيه مطبوعات وثيقة

عن مختلف مفكري الإسلام .

٥٣ - ابن تيمية : « مناهج السنة » : أمثنا بمطبوعات هامة عن ابن كلاب وعن مفكري

الإسلام عامة . وهو وثيقة نادرة حقاً ، ويقوم الدكتور محمد رشاد سالم بإخراجه إخراجاً علمياً ممتازاً ، وقد أخرج حتى الآن الجزأين الأولين منه . وتحتاز كتب ابن تيمية بقل آراء المصبر نشأة الفكر - أول

نقلاً أميناً ، ثم مناقشتها وهذا المنهج حفظ لنا أيضاً كثيراً من آراء الفرق التي لم تصل إلينا كتب أصحابها .

٥٤ - ديور : « تاريخ الفلسفة في الإسلام » - نقله إلى العربية مع تعليقات قيمة الدكتور عبد الحادي أبو ريثة ، بحث هذا الكتاب في صورة علمية رائعة . وتعليقات أبي ريثة تكاد تكون كتاباً منفصلاً عن الكتاب الأصلي .

٥٥ - جولده تسيور : « العقيدة والشرعة في الإسلام » .

نقله إلى العربية الدكتور محمد يوسف موسى وزميله . والمؤلف يهودي ، يدعي الأمانة في البحث وهو يلقي بأكاذيبه الكبرى .

٥٦ - الغزالي : « تهافت الفلاسفة » . من أعظم الكتب في تاريخ الفكر الإسلامي ، وقد عبر فيه الغزالي في صورة كاملة عن رأى المسلمين في العلوية ، ونادى بفكرة العادة والاطراد في وقوع الحوادث .

٥٧ - شرح المحلى على السبكي .

٥٨ - الشوكاني : « إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول » .

٥٩ - التلمساني : « مفتاح الأصول » .

هذه الكتب من ٥٤ - ٥٩ من أهم الكتب في معرفة تاريخ الأصول .

٦٠ - القرافي : « فرائد المحصول » .

٦١ - شرح الجلال المحلى على جمع الجوامع .

٦٢ - البيروني : « تحقيق ما للهند من مقولة » فيه دراسة مقارنة عن مذاهب الهند واليونان والمسلمين .

٦٣ - البيروني : « الآثار الباقية » : ويحوى معلومات هامة قيمة عن مذاهب ما قبل الإسلام وبخاصة الفنوصية .

٦٤ - أبو الحسن الششتري : « الديوان » .

٦٥ - أبو حنيفة : « الفقه الأكبر » .

٦٦ - أبو حنيفة : « العالم والمتعلم » .

- ٦٧ - أبو حنيفة : رسالة أبي حنيفة إلى عالم البصرة - عثمان بن عيسى .
في هذه الكتب أفكار أهل السنة والجماعة الأوائل في صورة من أجمل الصور .
- ٦٨ - الشافعي : «الفقه الأكبر» . وهو - فيما يرجح - ليس لشافعي .
- ٦٩ - ابن حنبل : «الرد على الجهمية» من أهم وأدق وأعظم الكتب التي تصور المنهج
النقل للإمام العظيم ، كما يصور مذاهب أهل السنة في صورتها الحقيقية .
- ٧٠ - الملقط : «التبليغ والرد على أهل الأهواء والبدع» طبعة الكوثري من أهم الكتب
في معرفة الحركة العقلية الأولى ولكن الملقط يميل إلى الحشو في مواضع كثيرة . كما يضع التزامات
الفرق وكأنها عقائدهم .
- ٧١ - إمام الحرمين : «الشامل» . وقد قمت بنشر الجزء الأكبر من هذا الكتاب
أنا وتلميذي فيصل عون وتلميذتي سهر غنار . والشامل هو البحر الذي لا ينفد وكتاب الأشاعرة
العظيم . وفيه باب طويل عن العلية ، من أعظم ما كتب في هذا الصدد .
- ٧٢ - إمام الحرمين : «الإرشاد» . وقد أمدني بمعلومات عن ابن كلاب .
- ٧٣ - الذهبي : «ميزان الاعتدال» . وهو كتاب من أهم كتب نقد الرجال ويمدنا بمعلومات
قيمة عن مختلف الشخصيات الإسلامية .
- ٧٤ - السبكي : «طبقات الشافعية» وهو المؤلف العظيم في تاريخ مفكرى الشافعية
مع تحقيق علمي دقيق .
- ٧٥ - جمال الدين القاسمي : «تاريخ الجهمية والمعتزلة» .
- ٧٦ - الطبري : «تاريخ الأمم والملوك» .
- ٧٧ - الأصفهاني : «أطباق الذهب» .
- ٧٨ - ياقوت : «معجم الأدباء» .
- ٧٩ - ابن عدي : «المنهاج» .
- ٨٠ - الأستاذ زهدي حسن جزار الله : «المعتزلة» . كتاب من أدق الكتب في تاريخ
المعتزلة .
- ٨١ - الدكتور بير نصري فادر : «المعتزلة فلاسفة الإسلام السابقين» كتاب فيه
عرض طيب لفلاسفة المعتزلة : حاول المؤلف أن يبين فيه أصالته العقلية وأنهم ممثلو تفكير
الإسلام الحقيقي .
- نشأة الفكر - أول

٨٢ - **المقلى** : « البلد والتاريخ » - في ٦ أجزاء - من أهم وأقدم الكتب في التاريخ الإسلامى وبه جزء كامل عن الحياة العقلية الإسلامية والفرق الإسلامية وقد أمدنى بمعلومات قيمة . والكتاب ينسب إلى أبى زيد البلخى ولكنه فى الواقع للمقلى .

٨٣ - **الدكتور أبو ريعة** : « النظام وآرائه الفاسفية والدينية » .
من أهم وأعظم ما كتب فى العصور الأخيرة فى الفلسفة الإسلامية : قام فيه المؤلف بدراسة تركيبيه لهذا الفيلسوف المعتزل القديم وأخرج لنا مذهبه متكاملًا فى نسق رائع .

٨٤ - **القاضى عبد الجبار** : « المغنى » .
ظهر أخيراً ثمانية من أجزاء هذا الكتاب المعتزلى . وفيها مادة كبيرة الباحثين فى المعتزلة وكان ظهوره كشفاً كبيراً فى تاريخ البحث الفلسفى فى الإسلام ، هذا بالرغم من أن طريقة إخراجها وتحقيقه غير علمية وغير دقيقة .

٨٥ - **القاضى عبد الجبار** : « شرح الأصول الخمسة » (حققه الدكتور عبد الكريم عثمان ونشر عام ١٩٦٥) فى نشرة رائعة ، كتاب من أهم كتب المعتزلة .

٨٦ - **أبو طالب المكي** : « قوت القلوب » (طبعة المكتبة التجارية سنة ١٩٦١) كتاب التصوف السنى العام ، أمدنى بمعلومات قيمة عن المدرسة السالمية .

٨٧ - **السلمى** : « طبقات الصوفية » (تحقيق الأستاذ نور الدين شريعة سنة ١٩٥٣) فى نشرة علمية رائعة : أمدنى بمعلومات عن المدرسة السالمية .

٨٨ - المصادر المذكورة فى الموامش والى لم نرداعياً لتكرارها .

• • •

وأود أن أوجه أنظار الباحثين . وبخاصة الناشئين منهم إلى ضرورة تتبع أخبار مفكرى الإسلام الأوائل فى كتب التاريخ والسير والطبقات وفى كتب الأدب ، فهذه الكتب تمدنا بمعلومات دقيقة عن هؤلاء المفكرين الأوائل . وقد أمدنى الطبرى والمسعودى وابن كثير واليعقوبى وغيرهم من مؤرخين بمعلومات دقيقة عن كثيرين من أولئك المفكرين الأوائل .

المصادر الأوربية

1. Renan : Histoire generale des langues sémitiques.
2. Gauthier : Introduction à l'étude de la philosophie musulmane.
3. O'Leary : Arabic thought and its place in History.
4. Leclerc : L'histoire de la medecine arabe.
5. Munk : Melanges de philosophie arabe et Juive.
6. Vajda : Introduction à la philosophie Juive.
7. Mailbeau : Histoire de la philosophie atomiste.
8. Brochard : Etudes de philosophie ancienne et moderne.
9. Brehier : Histoire de philosophie T.I.
10. Asin Palacios : Sens du mot Tchafot dans les oeuvres d'El Ghazali.
11. Prof. Affi : The philosophical ideas of Muhydin - ibn Araby.
12. Lust : Théories sociales et politiques d'Ibn Taymiyah.

فهرس الأعلام

(١)

آدم (عليه السلام) : ٣٣ ، ٧٥ ، ٩٥ ، ٩٨ ، ٩٩ ، ١٩٦ ، ٢٠٧ ، ٢٠٨ ، ٢٤٠ ،

٢٤٩ ، ٢٥٠ ، ٢٨٨ ، ٢٩٤ ، ٣٠٥ ، ٤٩٤ ، ٤٩٥

إبراهيم (عليه السلام) : ٣٠ ، ٣١ ، ٦٦ ، ٧٤ ، ٩٥ ، ٢٠٨ ، ٢١٣ ، ٢٥٧ ، ٢٦٠ ،

٣٣١ ، ٤٨٤

إبراهيم بن سيار النظام : ١٤١ ، ١٥٩ ، ١٦٠ ، ١٦٣ ، ١٦٤ ، ١٩٤ ، ٢١٠ ، ٢١٠ ،

٢٢٨ ، ٢٢٩ ، ٤٤٥ ، ٤٤٦ ، ٤٥١ ، ٤٥٢ ، ٤٨٤ ، ٤٨٥ ، ٤٨٦ ، ٤٨٧ ،

٤٨٨ ، ٤٨٩ ، ٤٩٠ ، ٤٩١ ، ٤٩٢ ، ٤٩٣ ، ٤٩٤ ، ٤٩٥ ، ٤٩٦ ، ٤٩٧ ،

٤٩٨ ، ٤٩٩ ، ٥٠٠ ، ٥٠١ ، ٥٠٢ ، ٥٠٤ ، ٥١٥

إبراهيم بن مهاجر : ٢٩٨

إبراهيم بن يحيى الملقى : ٤٠٥ ، ٤٠٦

إبراهيم بن يونس المذكور — انظر : المذكور

إيليس (الشیطان) : ٣٥٥ ، ٤٩٤

(ابن ١)

ابن أبي الكثراني — انظر : الكثراني

ابن أبي أصيبعة : ١٠٥ ، ١١٢ ، ١٢٣ ، ١٣١ ، ١٤٢ ، ١٤٣

ابن أبي الحديد : ٣٠٠ ، ٣٠٤ ، ٣٠٦

ابن أبي السلفار الشلمغاني — انظر : الشلمغاني : ٢١٢

ابن أبي الصفاء عبد الكريم : ٢٠١

ابن أبي داود — انظر : أحمد

ابن أبي زيد : ٣٥٨

ابن أبي شاکر (المانري) : ٢٠١

ابن أبي قحافة - (انظر : أبو بكر)

ابن أبي ليلى : ٢٦٣

ابن أبي هند : ٤١٤

ابن أبيجر (انظر : عبد الملك)

ابن أشميس (انظر : ثمامة)

ابن أصرم (انظر : خشيش)

ابن أعين (انظر : حاتم)

(ابن أ)

ابن الأعلى الخزيري : ٢٠١

ابن الجوزي : ١٤١ - ٢١١ - ٢٤٨ - ٢٨٠ - ٢٩٣ - ٢٩٤ - ٢٩٦

ابن الحنفية - (انظر : أبو هاشم - محمد - الحسن)

ابن الحكم - (انظر : عثمان - هشام)

ابن الخطاب - (انظر : عمر)

ابن الحمار - (انظر : الحسن بن سوار)

ابن الراوندى : ٣٦٢ - ٤١٦ - ٤٢٩ - ٤٥١ - ٤٥٧ - ٤٥٩ - ٤٦١ - ٤٦٢ - ٤٦٥ ،

٤٦٦ - ٤٦٧ - ٤٨٠ - ٤٨٩ - ٤٩٠ - ٤٩١ - ٤٩٢ - ٤٩٣ - ٤٩٤ - ٤٩٦ ،

٥٠٧ - ٥١٣

ابن الرباب - (انظر : البيان)

ابن السماك : ٣٠١ - ٤٠٥

ابن العاص - (انظر : عمرو)

ابن العلاء - أبو عمرو : ٣٧٥ - ٣٨٤

ابن القراء - (انظر : أبو يعلى)

ابن النقيع : ٣٨٧

ابن القدوة : ٢٩٨

ابن القيم الجوزية : ٩٣ - ١٦٦ - ١٦٧

ابن المرتضى : ٢٣٠ - ٣٦٢ - ٣٧٥ - ٣٧٩ - ٣٨١ - ٣٨٢ - ٣٨٤ - ٤٠٠ - ٤٠١ -

٤٠٤ - ٤٠٥ - ٤٠٩ - ٤١٠ - ٤١١ - ٤١٢ - ٤١٣ - ٤١٤ - ٤١٥ - ٤١٧ -

٤٢٦ - ٤٢٣ - ٤٤٤ - ٤٤٥ - ٤٤٨ - ٤٤٩ - ٤٨٤ - ٤٨٥ - ٥٠٥

ابن المطهر الحلي (الشيخي) : ٢٧٠ ، ٢٧١ ، ٢٧٢

ابن المعتمر — (انظر : بشر)

ابن المقفع — عبد الله : ٢٠١ ، ٢٠٤ ، ٢٠٥

ابن النديم — محمد بن إسحق : ١١٤ ، ١٣١ ، ١٨٠ ، ١٨٣ ، ١٨٩ ، ١٩٤ ، ٢٠٠ .

٢٠١ ، ٢٠٩ ، ٢١٠ ، ٢١٣ ، ٢١٧ ، ٢٣٤ ، ٢٤٢ ، ٢٦٦ ، ٢٣٠ ، ٢٣٥ ،

٣٨٧ ، ٤٠٨

ابن النواحة — (انظر : عبادة)

• • •

ابن باجه : ٤٦ ، ٤٨

ابن برجان : ٢٩٦

ابن برة — (انظر : عبد الرحمن)

ابن بختيشوع — (انظر : جرجيس)

ابن تيمية : ٩٣ ، ١٠٧ ، ١٦٦ ، ١٦٧ ، ١٨٥ ، ٢٦٥ ، ٢٦٨ ، ٢٦٩ ، ٢٧٠ ، ٢٧١ ،

٢٧٢ ، ٢٧٣ ، ٢٧٤ ، ٢٧٥ ، ٢٧٦ ، ٢٧٨ ، ٢٧٩ ، ٢٨٠ ، ٢٨١ ، ٢٨٢ ،

٢٨٣ ، ٢٨٤ ، ٢٩٦ ، ٣١١ ، ٣١٢ ، ٣٢٠ ، ٣٢٨ ، ٣٣٠ ، ٣٣٣ ، ٣٣٥ ،

٣٣٧ ، ٣٤٠ ، ٣٤٢ ، ٣٥٢ ، ٣٥٣ ، ٣٥٤ ، ٣٥٥ ، ٣٥٦ ، ٣٥٧ ، ٣٥٨ ،

٣٦١ ، ٣٦٤ إلى ٣٧٧ ، ٤٠٨

ابن جبرول : ٨٤ ، ٨٦

ابن حبيب — القاسم : ٤٠٥

ابن حجر : ٣٣٣ ، ٣٣٤

ابن حزم : ٦٨ ، ٩٣ ، ١٦٦ ، ٣٣٨ ، ٣٤٥ ، ٤٢٠ ، ٤٢٢ ، ٤٧٨ ، ٤٨٤ ، ٤٩١ .

٥٠٢ ، ٥٠٥ ، ٥٠٨ ، ٥١٠

ابن حوشب — (انظر : عمرو)

ابن حيان — (انظر : جابر)

ابن خرداذبة : ٣٨٧

ابن خزيمة — محمود بن إسحق : ٢٨٠

ابن خلدون : ٣٤ ، ٢١٧

ابن خلكان : ٢٠٤ ، ٢٠٧ ، ٣٦٦ ، ٣٧٥ ، ٣٨٢ ، ٣٩٩ ، ٤٠١ ، ٤٠٢ ، ٤٤٣ ،
٤٤٤ ، ٤٤٦ ، ٤٤٧

ابن رزام — عبد الله محمد بن علي : ١٥٥ ، ٢١٠
ابن رشد : ٤٦ ، ٤٨ ، ٨١ ، ٨٧ ، ١١٠ ، ١٨٢ ، ١٨٤
ابن سابة : ٢٠١

ابن سبأ — (انظر : عبد الله)
ابن سبعين — عبد الحق : ٢١١ ، ٢٢٠
ابن سحتيان — سفيان : ٣٦٢
ابن سريح — (انظر : الحارث)
ابن سيرين : ٣٨٦ ، ٤١٤
ابن سينا : ٤٦ ، ٤٨ ، ٥١ ، ٨٦ ، ٨٧ ، ١١٣ ، ١٦٥ ، ١٦٧ ، ١٨٠ ، ١٨٣ ،
١٨٥ ، ٢١٧ ، ٤٩٨

• • •

ابن شريح — (انظر : العباس)
ابن صبيغ — (انظر : عبد الله)
ابن طالوت (الماتوي) : ٢٠١
ابن طفيل : ٤٦ ، ٤٨ ، ١٨٠

• • •

ابن عباد : ٢٦٨ ، ٤٥١
ابن عباس — محمد بن عبد الله : ٣٤٧ ، ٤١٩
ابن عبد الهادي : ١٦٧
ابن عبد ربه : ٤٠١ ، ٤٠٣ ، ٤٠٤
ابن عبيد — (انظر : عمرو)
ابن عربي — (انظر : يحيى الدين)
ابن عساكر : ٣٥٦ ، ٣٦٠
ابن عقيل : ٢٨٠ ، ٣٧١
ابن عياش — أبو إسحاق إبراهيم : ٤٠٩ ، ٤١٠
ابن عيينة صفيان : ٤٠٠

• • •

ابن قاتك — (انظر: للبشي)

ابن غورك — أبو بكر : ٢٨١

...

ابن قتيبة : ٢٤٨ ، ٢٦١ ، ٣٧٥

ابن قسي : ٢٩٦

ابن كثير : ٣٢٨ ، ٣٣٠ ، ٣٣١ ، ٣٣٣

ابن كرام — (انظر: محمد)

ابن كلاب : ٢٤٩ ، ٢٦٤ إلى ٢٦٩ ، ٢٧١ إلى ٢٧٦ ، ٢٧٨ ، ٢٧٩ ، ٢٨٢

ابن كيسان — أبو بكر عبد الرحمن الأصم : ٣٩٧ ، ٤١٠ ، ٤٥١

...

ابن ماجه : ٣١٩

ابن مجاهد : ٢٩٤

ابن مسرة — (انظر: محمد بن عبد الله)

ابن مسعود — (انظر: عبد الله)

ابن مسكويه : ١٢٣ ، ١٩٠

ابن معين — (انظر: يحيى)

ابن مصقلة — (انظر: رقية)

ابن منبه — (انظر: وهب)

ابن ميمون — (انظر: موسى)

...

ابن نباتة : ٣٢٢ ، ٣٣١ ، ٤٨٤ ، ٤٨٥

ابن نجيح : ٤٠٠

ابن يسار — (انظر: عطاء)

(أبو)

أبو إسحق (النظام) ٤٨٤

أبو البركات — (انظر: البغدادي)

أبو الحسن — (انظر: الأشعري)

أبو الحسن أحمد بن محمد بن مسلم البصري : ٢٩٤ ، ٢٩٥

أبو الحسين البصري : ٣٦٥ ، ٥٠٢

أبو الدرداء : ٣٧٧ ، ٣٧٨

أبو الرمان — (انظر: البيروني)

أبو الطروق الضبي : ٢٨٧ ، ٣٨٥

أبو العباس الناشئ : ٢١٩

أبو التاهية (الشاعر) : ٢٠٢ ، ٢٠٣

أبو العلاء حفيظ (الذكور) : ١٣٥

أبو الفرج الأصمهاني : ٢٠٣

أبو القاسم — (انظر: البلخي ، الكنجي ، الزبدي)

أبو المغانم الجويني — (انظر: إمام الحرمين)

أبو الهذيل العلاف : ١٠٨ ، ٢١٠ ، ٢٦٦ ، ٢٧٨ ، ٢٧٩ ، ٢٩١ ، ٣٤٢ ، ٣٨٤ ، ٣٨٦

٣٩٧ ، ٤٠٤ ، ٤٠٥ ، ٤٠٦ ، ٤١٠ ، ٤١٧ ، ٤٢٠ ، ٤٢٨ ، ٤٢٩ ، ٤٣٠

٤٤٣ ، ٤٤٤ ، ٤٤٥ ، ٤٤٦ ، ٤٤٧ ، ٤٤٨ ، ٤٤٩ ، ٤٥٠ ، ٤٥١ ، ٤٥٢

٤٥٣ ، ٤٥٤ ، ٤٥٥ ، ٤٥٦ ، ٤٥٧ ، ٤٥٨ ، ٤٥٩ ، ٤٦٠ ، ٤٦٢ ، ٤٦٣

٤٦٤ ، ٤٦٥ ، ٤٦٦ ، ٤٦٧ ، ٤٦٨ ، ٤٦٩ ، ٤٧١ ، ٤٧٢ ، ٤٧٣ ، ٤٧٥

٤٧٦ ، ٤٧٧ ، ٤٧٨ ، ٤٨٠ ، ٤٨١ ، ٤٨٨ ، ٤٩٢ ، ٤٩٦ ، ٤٩٨ ، ٥٠٤

٥١٠ ، ٥١١ ، ٥١٥

أبو الهيثم بن معاوية : ٢٠٧

أبو أمامة : ٣٧٧ ، ٣٧٨

أبو بشر — (انظر: متى بن يونس)

أبو بكر الأصم — (انظر: ابن كيسان)

أبو بكر — (انظر: الباقلاقي)

أبو بكر الصديق : ٢٢٩ ، ٢٦٣ ، ٣٩٤ ، ٤١١ ، ٤١٢

أبو ثور : ٢٦٣

أبو جعفر المنصور (الخليفة) : ٨٠ ، ١٠٩ ، ٧٠١ ، ٢٠٧ ، ٣٢٧ ، ٤٠١ ، ٤٠٢

أبو جعفر - (انظر : الطحاوي)

أبو حاتم : ٢١١

أبو حامد - (انظر : التزالي)

أبو حلمان الدمشقي : ٢١١

أبو حيان التوحيدى : ١٥٥

أبو حنيفة التميمي (الإمام) : ٢٢٠ ، ٢٣٠ ، ٢٣٣ ، ٢٣٤ ، ٢٣٥ ، ٢٣٦ ، ٢٣٧ ، ٢٣٨ ،

٢٣٩ ، ٢٤٠ ، ٢٤١ ، ٢٤٢ ، ٢٤٣ ، ٢٤٤ ، ٢٤٦ ، ٢٤٩ ، ٢٦٣ ، ٢٨٦ ،

٢٨٩ ، ٣٤٤ ، ٣٦٣ ، ٣٨٣ ، ٣٩٦ ، ٤١١

أبو ذر الثفاري : ٦٨ ، ٢٢٨ ، ٢٣٢ ، ٣١٧ ، ٣١٨ ، ٣١٩ ، ٤٠٩ ، ٤١١

أبو ذر المري الأسدي : ٢٨٠

أبو ريدة (الدكتور) : ١٥٩ ، ١٦٠ ، ٢١٩ ، ٤٧٢ ، ٤٨٤ ، ٤٩٧ ، ٤٩٦ ، ٤٩٧

أبو زكريا - (انظر : يحيى بن عدى)

أبو زهرة - (انظر : محمد)

أبو زيد البلخي : ١٣١ ، ١٥٥

أبوسفيان بن حرب : ١٩٨

أبوسليمان - (انظر : السجستاني)

أبو شاذان البصري - (انظر : ميمون)

أبو شمر الحنظلي : ٣٢٥

أبو عاصم - (انظر : جشيش ، العبادي)

أبو عبد الرحمن - (انظر : الشافعي)

أبو عثمان - (انظر : عمرو ، الزعفراني)

أبو علي التقي - محمد بن عبد الوهاب بن عبد الأحد : ٢٨٠ ، ٢٨١

أبو علي الجبائي : ٩٣ ، ٩٤ ، ٩٩ ، ١٠٠ ، ٢٢٨ ، ٣٥٤ ، ٣٦٥

أبو علي سعيد (المازني) : ٢٠٠

أبو عيسى الوراق : ٢٠١

أبو عثمان - (انظر : عبد الوارث بن سعيد)

أبو قرة - (انظر : تيودور ، يحيى)

أبومروان بن مسلم — (انظر: غيلان)

أبومسلم الخراساني : ٢٠٦ ، ٢٠٧ ، ٢٠٨

أبومعاذ التميمي : ٢٧٤

أبونواس : ٢٠١

أبوهاشم — الجبائي : ٩٧ ، ١٠٠ ، ٤٥٢ ، ٤٥٧

أبوهاشم — عبد الله بن محمد بن الحنفية : ٢٣٠ ، ٢٣٢ ، ٢٦٦ ، ٢٧٩ ، ٢٨١ ، ٢٨٢ ،

٢٨٣ ، ٣٩٦ ، ٤٠٠ ، ٤٠٩ ، ٤١٠ ، ٤١٤ ، ٤٢٧ ، ٤٣٢ ، ٤٥٦

أبوهزيمة : ٢٨٥

أبوهلال العسكري : ٢٣٧ ، ٢٣٨ ، ٣٩٥

أبو يحيى (المانري) — (انظر: زبدناخت)

أبو يزيد البسطامي : ٢٩٥

أبو يعقوب البصري : ٨٢

أبو يوسف — (انظر: القاضي ، الشحام ، الكلبي)

...

أيقور (أيقوروس) : ١٦٨ ، ١٦٩ ، ١٧١ ، ٤٧١ ، ٤٧٣ ، ٤٧٤

(ح)

أحمد أمين : ٤٢٩

أحمد المجيبى : ٢٨٧ ، ٢٨٨ ، ٢٩٠ ، ٢٩١ ، ٢٩٣

أحمد بن أبي داود : ٢٣٧ ، ٢٤٧ ، ٣٨٤ ، ٤١٠ ، ٤٤٣ ، ٤٤٩

أحمد بن الطيب السرخسي : ١٠٧ ، ١٣١ ، ٢١٥

أحمد بن حنبل : ٢٣٧ ، ٢٤٧ ، ٢٤٨ ، ٢٤٩ ، ٢٥٠ ، ٢٥١ ، ٢٥٢ ، ٢٥٤ ، ٢٥٦ ،

٢٥٧ ، ٢٥٨ ، ٢٦٠ ، ٢٦١ ، ٢٦٤ ، ٢٦٨ ، ٢٧٦ ، ٢٧٨ ، ٢٧٩ ، ٢٨١ ،

٢٨٤ ، ٢٨٦ ، ٣٠٤ ، ٣٥٩ ، ٣٦١ ، ٣٩١ ، ٤١٦ ، ٤٣٠

إخوان الصفا : ١٢٨ ، ١٢٩ ، ١٣٢ ، ١٤٠

(د)

إدريس (النبى) : ١١٣ ، ١٢٩

إدريس بن إدريس : ٣٨٧ ، ٣٨٨

(ار)

أوتيس : ١٧٠

أوسطو : ٤٠ ، ٤١ ، ٥٢ ، ٥٩ ، ٧٥ ، ٨٤ ، ٨٧ ، ١٠٦ ، ١٠٨ ، ١٠٩ ، ١١٠ ،
 ١١١ ، ١١٧ ، ١١٨ ، ١٢٠ ، ١٢١ ، ١٢٢ ، ١٢٤ ، ١٢٧ ، ١٣٣ ، ١٣٤ ،
 ١٣٥ ، ١٣٦ ، ١٤٣ ، ١٤٥ ، ١٤٨ ، ١٤٩ ، ١٥٠ ، ١٥١ ، ١٥٦ ، ١٥٧ ،
 ١٦١ ، ١٦٢ ، ١٦٣ ، ١٦٤ ، ١٦٥ ، ١٦٦ ، ١٦٧ ، ١٦٨ ، ١٧١ ، ١٧٤ ،
 ١٧٥ ، ١٧٩ ، ١٨٠ ، ١٨٢ ، ٢١٤ ، ٢١٥ ، ٢١٦ ، ٢٢٧ ، ٢٢٨ ، ٢٥٥ .

٤٧٦ ، ٤٨٥ ، ٤٩٥ ، ٥٠٩ ، ٥١٠

أوسطوتائيس الرواق : ١٧٥

أويا (النبي) : ١٩١ ، ١٩٢

أوفست ريتان : ٤٩ ، ٥١

ازديادار (كاتب يثعلين بن موسى) : ٢٢٠

(اس)

أساف (الصنم) : ٣٠

أسامة بن زيد بن حارثة : ٣٧٩

أستاذ يس : ٢٠٧

إسحق بن حنين : ١٠٧ ، ١١١ ، ١٥٠

إسحق بن خلف (الماتوي) : ٢٠١

إسحق بن سليمان الإسرائيلي : ٨٤ ، ٤٧٤

إسحق بن سويد : ٣٩٠

إسحق بن عماشاد : ٢٩٨

أسد بن عبد الله القمري : ٢٠٥

إسماعيل (النبي) : ٣٠ ، ٣١ ، ٦٦

إسماعيل بن حماد بن أبي حنيفة : ٢٣٧

إسماعيل بن عبد الله بن محمد الأحمري : ٢٨١

أسين بلاسيوس : ١٤٣ ، ١٧٩

(اص)

اصطفتن الإسكتنراقى : ١٠٤

(اغ)

أغانا ذيعون : ٢١٤

أغسطس (الملك) : ١٠٥

(اف)

أفلاطون : ٥٢ ، ٧٥ ، ٨٥ ، ١٠٨ ، ١١٠ ، ١١١ ، ١٢٥ ، ١٣٩ ، ١٤٢ ، ١٤٣ ،

١٤٥ ، ١٦٣ ، ١٦٤ ، ١٦٥ ، ١٦٦ ، ١٧٤ ، ١٧٥ ، ١٧٦ ، ١٧٩ ، ٣٠٢ ،

٤٢٧ ، ٤٢٨ ، ٤٧٦ ، ٥٠٩

أفلوطين (الشيخ اليوناني) : ١٢٨ ، ١٦٦ ، ١٨٠ ، ١٨١ ، ١٨٢ ، ١٨٥

(الا)

الأمدي : ٣١١ ، ٣٣٣

الأجانيطي — (انظر : بولس)

الأثري — زهير : ٢٧٤

الأخنف بن قيس : ٣٧٧

...

الإسفراسيني : ٢٤٢ ، ٢٤٥ ، ٢٤٦ ، ٣٠٠ ، ٣٠١ ، ٣٠٢ ، ٣٠٧ ، ٣٠٨ ، ٣٠٩ ،

٣١١ ، ٣١٩ ، ٣٢٤ ، ٣٣٥ ، ٣٣٧ ، ٣٤٠ ، ٣٤٣ ، ٣٥١ ، ٣٥٩ ، ٣٧٥ ،

٣٨٩ ، ٣٩٠ ، ٣٩٣ ، ٤٢٥ ، ٤٢٧ ، ٤٣٢ ، ٤٣٥ ، ٤٣٧ ، ٤٣٩ ، ٤٨٦ ،

الإسكافي : ٣٩٧ ، ٤١٠ ، ٥١٥

الإسكندر الأفروديسي : ١٦٥ ، ١٦٧ ، ١٦٨

الإسكندراني — (انظر : اصطفن)

الإسولري — (انظر : أبو علي بن قائد)

الأشعث انظر : محمد

...

الأشعري — الإمام أبو الحسن : ٨٢ ، ١٨٤ ، ٢٣٤ ، ٢٣٦ ، ٢٤٤ ، ٢٤٧ ، ٢٤٨ ، ٢٤٩ ،

٢٦١ ، ٢٦٢ ، ٢٦٣ ، ٢٦٤ ، ٢٦٥ ، ٢٦٨ ، ٢٦٩ ، ٢٧٢ ، ٢٧٣ ، ٢٧٧ ،

٢٧٨ ، ٢٧٩ ، ٢٨٠ ، ٢٨٩ ، ٢٩٠ ، ٢٩٦ ، ٣٠٤ ، ٣٠٧ ، ٣٠٨ ، ٣١١ ،

٣٢٤ ، ٣٣٦ ، ٣٣٧ ، ٣٣٨ ، ٣٣٩ ، ٣٤١ ، ٣٤٣ ، ٣٤٤ ، ٣٤٥ ، ٣٤٦ ، ٣٥٩ ،

٣٦٦ : ٣٧١ ، ٣٩٧ : ٤١٥ ، ٤١٧ ، ٤١٩ ، ٤٢٠ : ٤٢٣ ، ٤٢٦ : ٤٣٠ ،
 ٤٣١ ، ٤٣٢ ، ٤٤٠ ، ٤٤١ ، ٤٥٢ ، ٤٥٣ : ٤٥٤ ، ٤٥٥ ، ٤٥٦ : ٤٥٧ ،
 ٤٥٨ ، ٤٥٩ : ٤٦٠ ، ٤٦٤ : ٤٦٥ ، ٤٦٨ ، ٤٦٩ ، ٤٧٠ ، ٤٧١ : ٤٧٥ ،
 ٤٧٦ ، ٤٧٨ : ٤٨٠ ، ٤٨١ : ٤٨٢ ، ٤٨٥ ، ٤٨٧ ، ٤٨٨ ، ٤٩٣ : ٤٩٥ ،
 ٤٩٨ ، ٥٠٠ ، ٥٠١ ، ٥١٣ ، ٥١٤

الأشعري - أبو موسى : ١١٠ ، ١٦٠ ، ٣٧٨

الأصبهاني - داود : ٢٧٤

الأصفهاني - (انظر : أبو الفرج)

الأصفهاني - أبو عيسى إسحق بن يعقوب (مؤسس العيسوية) :

الأصم - (انظر : ابن كيسان)

الإفشين (قائد المصمم) : ٢٠٩

الأنصاري - (انظر : إسماعيل)

الأنصاري - صفوان الشاعر : ٣٨٤ .

الأنصاري (انظر : أبو ذر الهروي)

الأنصاري - محمد بن مسلمة : ٣٧٩

الإنجيل (انظر : يوحنا)

الأنطلسي - (انظر : صاعد)

الأهواني - دكتور فؤاد : ١٢٣

الأوزاعي : ٢٦٣ ، ٣١٩ ، ٣٢٣

الإيجي : ٣١١ ، ٤٨٢ ، ٤٩١

(أ ب)

الباجي - أبو بكر : ٢٨٤

الباقلاني - أبو بكر : ٩٣ ، ٩٩ ، ١٠٠ ، ١١٠ ، ١٨٤ ، ٢١٠ ، ٢٧٩ ، ٣١١ ، ٣٧١ :

٤١٥ : ٤٧٥

الباهلي - (انظر : عمرو)

البي - (انظر : عثمان بن مسلم)

البيجلي - (انظر : الحسن بن الفضل)

البخاري : ٢٣٨ ، ٢٤٨ ، ٢٦١ ، ٣٥٤ ، ٤١٦

البريهاري - أبو بحر محمد بن الحسن : ٢٩٢

البرمكي - (انظر : جعفر ، يحيى)

البصري - (انظر : الحسن ، أبو الحسين - عمرو)

البصري - أبو عبد الله بن سالم : ٢٩٤

البلخى - (انظر : قسطنطين لوقا)

البغدادى - أبو البركات : ٤٨ ، ١٨٣ ، ٢٠٧ ، ٢٠٩ ، ٢١١ ، ٢٣٤ ، ٢٤٢ ، ٢٤٣ ،

٢٤٤ ، ٢٤٥ ، ٢٤٧ ، ٢٦٣ ، ٢٧٩ ، ٢٩٣ ، ٢٩٨ ، ٢٩٩ ، ٣٠٠ ، ٣٠١ ،

٣٠٢ ، ٣٠٣ ، ٣٠٧ ، ٣٠٨ ، ٣٠٩ ، ٣١٠ ، ٣١١ ، ٣١٨ ، ٣٢١ ، ٣٢٤ ،

٣٣٥ ، ٣٣٧ ، ٣٣٨ ، ٣٤٣ ، ٣٥٩ ، ٣٦٦ ، ٣٧٤ ، ٣٨٩ ، ٣٩٢ ، ٤٢٥ ،

٤٤٦ ، ٤٥٠ ، ٤٥٢ ، ٤٦١ ، ٤٦٣ ، ٤٨٥ ، ٤٨٦ ، ٤٩٣ ، ٤٩٦ ، ٤٩٧ ،

٥٠٠ ، ٥٠١ ، ٥٠٥ ، ٥٠٨ ، ٥١٠

البنوى - أبو العباس : ٢٦٦

البلخى - أبو القاسم : ٢٣٠ ، ٢٧٤ ، ٣١٧ ، ٤٢٠

البلخى - (انظر : أبو زيد)

البيرونى - أبو الريحان : ١٩٧ ، ١٩٩ ، ٢٠١ ، ٢٠٤ ، ٢٠٦ ، ٢٠٧ ، ٢٠٨ ، ٢١٢ ،

٢١٣ ، ٢١٤ ، ٢٢١ ، ٥١٧

اليهوى : ١٧٩ ، ٢٨٠ ، ٢٨٨

(اذ)

التستري - سهل بن عبد الله : ٢٩٤

التتارزاقى : ٤٥٢

التهانوى : ٢٩٠ ، ٤٧٩ ، ٤٨٣

التوحيدى - (انظر : أبو حيان)

التومنى - (انظر : أبو معاذ)

(اذ)

التوزى - سفيان : ٤٠٩

التقى - (انظر : أبو على)

(4)

2A0.2A2 - 210. 29A. 2A0. 227. 217: 210. 199 17E. 173: ~~211~~

الجبائی — (انظر: أبو هاشم، أبو علي)

الجبل الصوني الباطني - (انظر: محمد بن عبد الله)

الجبهانی - محمد بن أحمد (المازنی) : ٢٠١

الحرجاتی : ۴۰۹

الجلد بن درم : ۲۳۷ : ۲۲۹ ، ۲۳۰ ، ۲۳۱ ، ۲۳۲ ، ۲۳۵ ، ۲۵۹ ، ۲۷۴ ، ۲۹۱ ، ۳۰۸

الجند : ٢٦٨ ، ٢٨٤

الجهنم بن صفوان : ٢٣٥ ، ٢٣٧ ، ٢٤١ - ٢٥٠ - ٢٥١ - ٢٥٤ - ٢٥٩ - ٢٨٩ - ٢٣٠ ،

• ۲۴۷ • ۲۴۱ • ۲۴۰ • ۲۳۹ • ۲۳۸ • ۲۳۷ • ۲۳۶ • ۲۳۵ • ۲۳۴ • ۲۳۳ • ۲۳۲ • ۲۳۱

1 307 . 300 . 301 : 304 : 329 . 32A : 327 . 320 : 322 . 323

. ۲۷۲ . ۲۶۹ . ۲۶۷ . ۲۶۶ : ۲۶۴ : ۲۶۳ : ۲۶۱ : ۲۶۰ : ۲۵۹ : ۲۵۷

272 - 20A - 391 - 383

الجهني - (النظر: معبد)

الجوارى - داء : ۲۹۰

الحوزجاتی : ۳۳۴

الجوزية - (انظر : ابن القيم)

الجويني - أبو المعالي (انظر: إمام الحرمين)

الجيلاني - عبد القادر: ٢٩٦

(丑)

الخلوت بن أسد المحاسبي : ٢٤٩ ، ٢٥١ - ٢٦٤ - ٢٦٥ - ٢٦٨ - ٢٧٨ ، ٢٨٠ ، ٢٨٢

الحارث بن سريج : ٢٣٤ ، ٢٣٥

الحجاج بن يوسف : ٢٠٠ ، ٣١٥ ، ٣١٦ ، ٣١٩

الحسن البصري: ١٧٣، ٢٢٩، ٢٤٥، ٣١٥، ٣١٦، ٣١٧، ٣١٨، ٣٢١، ٣٢٢،

• ۲۹۲ • ۲۹۱ • ۲۸۹ • ۲۸۷ • ۲۸۳ • ۲۸۲ • ۲۷۰ • ۲۷۴ • ۲۷۲ • ۲۷۱

010 . 212 1 202 2 203 2 204 2 205 . 399

الحسن بن حفص بن سالم : ٤٠٥

الحسن بن زكوان : ٤٠٥

الحسن بن علي بن أبي طالب : ٢٢٩ ، ٢٣١ ، ٢٣٣ ، ٢٧٨ ، ٤١٣

الحسن بن محمد بن الحنفية : ٢٣٠ ، ٢٣٣ ، ٢٤٢ ، ٢٤٣ ، ٢٤٦ ، ٣٢١ ، ٣٢٤ ، ٣٢٥ ، ٣٧٩

٣٨١ ، ٣٨٢ ، ٣٨٣

الحسين بن منصور الحلاج : ١٤٠ ، ٢١١ ، ٢١٣ ، ٢٩٣ ، ٢٩٥ ، ٢٩٦

الحسين بن علي رضي الله عنهما : ٢٢٩ ، ٢٣١

الحزيري — (انظر : ابن الأعتى)

الحكيم — (انظر : لقمان ، هرقل)

الحلاج — (انظر : الحسن بن منصور)

الحلل (انظر : برهان الدين)

(ا هـ)

الحاسر — سلم : ٢٠١

الحارثي — (انظر : بابك ، جاويدان)

الحزاعي — أحمد بن نصر : ٥٤٠

الحضيري (الدكتور) — (انظر : محمود)

الحليل بن أحمد : ٤٨٤

الحلياط — أبو الحسن : ٢١٠ ، ٣٦٢ ، ٣٦٣ ، ٣٨٩ ، ٣٩١ ، ٤١٦ ، ٤١٨ ، ٤٢٠ ،

٤٤٠ ، ٤٤٥ ، ٤٤٦ ، ٤٥٠ ، ٤٥١ ، ٤٥٣ ، ٤٥٧ ، ٤٥٨ ، ٤٥٩ ، ٤٦٠ ،

٤٦١ ، ٤٦٢ ، ٤٦٣ ، ٤٦٦ ، ٤٦٧ ، ٤٨٠ ، ٤٨٦ ، ٤٨٧ ، ٤٨٩ ، ٤٩٠ ،

٤٩٤ ، ٤٩٦ ، ٤٩٧ ، ٥٠٥ ، ٥٠٦ ، ٥٠٧ ، ٥١٤

(الهـ)

الهرابي — عثمان بن سعيد : ٢٤٤

الهداق — (انظر : أبو علي)

الهمشي — (انظر : غيلان ، يحيى ، يوحنا)

الهندلي — (انظر : يحيى)

الهنوري : ٣٧٧ ، ٣٧٨

(اللذ)

اللحمي : ٢٦٨ - ٢٨٩ - ٣٢٠ : ٣٢٨ - ٣٣١ ، ٣٣٤ ، ٣٦٦ ، ٣٨٦ ، ٤٠٠ ، ٤١٩

(الر)

الرازي - أبو عبد الله بن عمر : ٢٩٩ - ٣٦٥

الرازي - فخر الدين : ١٥٩ ، ٢٤٦ ، ٢٨٤ ، ٣١١ ، ٣٣٣ ، ٣٧٩ ، ٤١٥ ، ٤٥٢ ، ٤٧٤

الرازي - محمد بن زكريا (الطيب) : ١٠٥ ، ١٣٠ ، ١٦٠ ، ١٦٥ ، ١٨٢ ، ٢١٦ ، ٢١٧

الراس عتي - (انظر : سرجيوس)

الراسي : ٤١٩ ، ٤٢٠

الرشيد (الخليفة هارون) : ٢٠٨ ، ٤٠٦ ، ٤١٧ ، ٤٤٢ ، ٤٤٧ ، ٤٨٥ ، ٥٠٤

(الرز)

الراغبني : ٢٨٠ ، ٤١٧ ، ٤٤٤

الريز بن البوام : ٣٧٧

الزركشي : ٣٤ ، ٤٨٢

الزرواني - أبو حامد : ١٩١

الزعفراني - أبو عثمان : ٣٨٤

الزهمي : ٢٤٥

الزيلي - (انظر : القاسم بن إبراهيم)

(الس)

السبكي - تاج الدين : ٢٤٧ ، ٢٦٥ ، ٢٦٦ ، ٢٦٧ ، ٢٦٨ ، ٢٧٣ ، ٢٧٧ ، ٢٧٩ ،

٢٨٠ ، ٣٤٥ ، ٣٤٦ ، ٤٠٨

السجستاني - أبو سليمان محمد بن طاهر بن بهرام : ١٢٩ ، ١٥٥

السختياني - القاضى أبو جعفر : ٣١٧ ، ٤٠٤

السلسوى - (انظر: فتاة بن دعامة)

السماني : ٣٧٥

السهروردي : ١٠٧ ، ١٢٠ ، ١٤٣ ، ١٨٠ ، ٢١١

السيوطي : ٦٠ ، ١٠٨

(الش)

الشافعي (الإمام) : ٥٤ ، ١٨٣ ، ٢٤٤ ، ٢٤٦ ، ٢٤٧ ، ٢٤٩ ، ٢٦٣ ، ٢٧٦ ، ٢٨٦ ،
٢٨٩ ، ٤٠٦

الشحام - أبو يعقوب بن يوسف بن عبد الله بن إسحاق ٤١٠ : ٤٥١

الشعري - أبو الحسن : ٢١١ ، ٢٢٠

الشمشاطي - (انظر: بولس)

الشعبي : ٢٤٥

الشهرزوري ١١٨ ، ١١٩ ، ١٢٣ ، ١٣٣ ، ١٧٩

الشهرستاني : ٦٦ ، ٦٧ ، ٧٠ ، ٨٨ ، ٩٤ ، ٩٥ ، ٩٦ ، ٩٧ ، ٩٨ ، ٩٩ ، ١١١ ،

١١٢ ، ١١٣ ، ١١٤ ، ١١٥ ، ١١٦ ، ١١٧ ، ١١٨ ، ١٢٠ ، ١٢١ ، ١٢٤ ،

١٢٥ ، ١٢٦ ، ١٢٧ ، ١٣٢ ، ١٣٣ ، ١٣٤ ، ١٣٥ ، ١٣٧ ، ١٣٨ ، ١٣٩ ،

١٤١ ، ١٤٤ ، ١٤٥ ، ١٤٧ ، ١٤٨ ، ١٥٤ ، ١٥٨ ، ١٥٩ ، ١٦٠ ، ١٦٩ ،

١٧٠ ، ١٧٢ ، ١٧٣ ، ١٨٠ ، ١٨١ ، ١٨٣ ، ١٨٩ ، ١٩٠ ، ١٩١ ، ١٩٣ ،

١٩٤ ، ١٩٦ ، ٢١٨ ، ٢١٩ ، ٢٣٣ ، ٢٣٥ ، ٢٦٥ ، ٢٦٦ ، ٢٧٩ ، ٢٨٦ ،

٢٨٨ ، ٢٨٩ ، ٢٩٣ ، ٢٩٧ ، ٢٩٨ ، ٢٩٩ ، ٣٠٠ ، ٣٠١ ، ٣٠٢ ، ٣٠٣ ،

٣٠٤ ، ٣٠٥ ، ٣٠٦ ، ٣٠٧ ، ٣٠٨ ، ٣١١ ، ٣١٦ ، ٣١٧ ، ٣٢٠ ، ٣٣٧ ،

٣٣٨ ، ٣٣٩ ، ٣٤١ ، ٣٤٢ ، ٣٤٣ ، ٣٤٦ ، ٣٦٣ ، ٣٧٤ ، ٣٨٩ ، ٣٩٠ ،

٣٩٢ ، ٣٩٣ ، ٤٠٤ ، ٤٢١ ، ٤٢٢ ، ٤٢٥ ، ٤٢٦ ، ٤٣٠ ، ٤٣٣ ، ٤٣٤ ،

٤٣٧ ، ٤٤٣ ، ٤٥٥ ، ٤٥٦ ، ٤٥٧ ، ٤٦١ ، ٤٦٥ ، ٤٧٠ ، ٤٧٨ ، ٤٧٩ ،

٤٨٥ ، ٤٨٩ ، ٤٩٠ ، ٤٩٢ ، ٤٩٥ ، ٤٩٦ ، ٤٩٧ ، ٤٩٩ ، ٥٠٠ ، ٥٠١ ،

٥٠٤ ، ٥٠٦ ، ٥٠٩ ، ٥١٠ ، ٥١٢ ، ٥١٤ ، ٥١٥ ، ٥١٦

الشيرازي : ١٠٨ ، ١٥٩ ، ١٧٢ ، ٣٥٩ ، ٤٧٤

(الم)

المصدق - (انظر : جعفر - الإمام)

الصفلى : ٣٣٨

الصيرى - أبو بكر : ٢٦٨

الصولى : ٢٠٣

(الفه)

الضبي - أبو بكر بن إسحق : ٢٨٤ ، ٢٨١

الضبي - (انظر : أبو الطروق ، أبو محمد)

الضيمرى - (انظر : عباد بن سليمان)

(الط)

الطالقائى - محمد بن إسحق : ٢٦٦

الطبرى - أبو الحسن : ٢٧٩ ، ٣٣٤

الطحاوى - أبو جعفر : ٢٤٣

الطوى - نصر الدين : ١٦٣ ، ١٧٩ ، ٢٩٣ ، ٢٩٥

(اله)

المبادئ - أبو عاصم : ٢٦٨

العباس - (انظر : محمد بن علي)

الملاف - (انظر : أبو الهذيل)

(اله)

الغزالي (أبو حامد) : ٨٥ ، ١١٠ ، ١٦١ ، ١٦٧ ، ١٧٩ ، ١٨٣ ، ١٨٤ ، ٢١٠ ، ٢١١ .

٢٢٢ ، ٢٩٦ ، ٣١١ ، ٣٦٩ ، ٣٧١ ، ٤١٥ ، ٤٨٢ ، ٤٨٣ .

(اله)

الغزالي (أبو نصر الفيلسوف) : ٤٦ ، ٤٨ ، ٥١ ، ٨٣ ، ٨٤ ، ٨٦ ، ١٠٤ ، ١٠٥ ، ١١٠ ،

١١٢ ، ١١٣ ، ١٣٩ ، ١٦٥ ، ١٧٠ ، ١٨٢ ، ١٨٣ ، ١٨٤ ، ٢١٥ .

الفضل بن عيسى : ٣٨٤

القوطى هشام بن عمرو : ٤١٠

(الله)

القاسم بن السعدى : ٣٨٣ - ٤٠٥

القاسم بن إبراهيم الزيدى : ٢٠٤ - ٢٠٥

القاسم بن حبيب : ٢٤٦

القاسمى - (انظر : جمال الدين)

القاضى عبد الجبار : ٩٣ - ٩٤ - ٩٥ - ٩٨ - ٩٩ - ١٠٠ - ٢١٠ - ٢١١ - ٢٣٠ - ٢٣٢ -

٢٧٠ - ٢١٦ - ٢١٧ - ٢١٩ - ٢٢١ - ٢٢٢ - ٢٢٣ - ٢٢٤ - ٢٢٥ - ٢٢٦ -

٢٤٣ - ٢٦٠ - ٢٦١ - ٢٦٥ - ٢٧٩ - ٢٨٢ - ٢٨٦ - ٢٩٥ - ٤٠٥ - ٤٠٦ -

٤١٠ - ٤١١ - ٤١٢ - ٤١٣ - ٤١٤ - ٤١٧ - ٤١٨ - ٤٢٠ - ٤٢٤ - ٤٢٥ -

٤٣٣ - ٤٣٤ - ٤٣٦ - ٤٣٧ - ٤٣٩ - ٤٤٠ - ٤٤١ - ٤٤٨ - ٤٥١ - ٤٥٣ -

٤٦٧ - ٤٦٨ - ٤٨٥ - ٤٨٦ - ٥٠٤ - ٥٠٥

القداح - (انظر : عبد الله بن ميمون)

القردى - (انظر : سلوانوس)

القزوينى (الكاتبى) : ١٤٠ - ٢١٦

القصرى - (انظر : أحمد : خالد)

القطان - (انظر : يحيى بن سعيد)

القضلى : ١٠٤ - ١١٧ - ١٢٣ - ١٢٤ - ١٢٥ - ١٣٠ - ١٣٩ - ١٤١ - ١٤٢ - ١٥٦ -

١٧٠ - ١٧١ - ١٧٩ - ١٨٠ - ١٨٢ - ١٨٣ - ٢٤٩ - ٢٦٤ - ٢٦٥ - ٢٦٧ -

٢٧٢ - ٢٧٨ - ٢٧٩ - ٢٨٠ - ٢٨١ - ٢٨٢ - ٢٨٤

(الك)

الكاتبى - (انظر : القزوينى)

الكلى - (انظر : ديوجانس)

الكعبى - أبو القاسم : ٢٣٠ - ٣١٨ - ٣٢١ - ٣٢٥ - ٣٢٦ - ٣٨٢ - ٣٨٨ - ٤٠٩ - ٤٢٢ -

٤٢٣ - ٤٢٤ - ٤٣٣ - ٤٤٣ - ٤٦١ -

الكنافى - عبد الملك بن أيجر (الطيب) : ١٠٥

الكندي - الفيلسوف أبو يوسف يعقوب بن إسحق : ٤٦ - ٤٨ : ٨٣ - ١٠٧ - ١٣١ :
١٦٥ ، ١٨٤ ، ٢١٤ ، ٢١٥ ، ٢١٩

الكندي حجر بن عمرو (٤٥٠ م) : ١٩٨

الكوفى محمد بن زاهد : ٢١٠ - ٢٤٢ - ٢٤٧ - ٢٨٧ - ٢٩١ - ٢٩٢ - ٣٢٠ - ٣٣٦ :
٣٤٧ ، ٣٤٨ ، ٣٥٢ ، ٣٨٩ - ٤١٠

(الل)

اللائرى - (انظر : ديوجانس)

اللاهيجى - قطب الدين

(الل)

اللائرى - أبو منصور : ١٦٣ ، ٢٣٤ ، ٢٣٦ ، ٢٤٣

للأمون (الخليفة) : ١٠٧ ، ٢٠٠ ، ٢٠٨ - ٢٠٩ - ٢١٠ - ٢١٣ - ٢١٤ - ٣٨٧ - ٤٢٦ :
٤٤٤ ، ٤٨٥

البشر بن فاتك : ١١٣ ، ١١٤ - ١١٩ - ١٢٣ - ١٣٤ - ١٣٥ - ١٣٨ - ١٣٩ - ١٥٦

الطاسى - الخارث : ٨٥

المختار بن أبى عبيد : ٢٢٩ ، ٣٨١

المندانى - أبو الحسين : ٥٠٤

المردار أبو عيسى بن صبيح : ٤٥١

المروزى - إبراهيم : ١٠٥

السموى : ١٠٥ ، ١٠٦ ، ١٣٠ ، ١٣١ - ٢٠١ - ٢٠٦ - ٣٧٦ - ٣٧٧ - ٣٨١ - ٤٠١ :
٤٠٢ ، ٤١٨ ، ٤١٩ ، ٤٢٠ ، ٤٢٣ - ٤٣٧ - ٤٣٩ - ٤٤٠ - ٤٤٤

المسيح (عليه السلام) انظر : عيسى

المصمم (الخليفة) : ٢٠٠ ، ٢٠٩ ، ٤٨٥

المز (الخليفة) : ٢١٧

المغيرة بن شعبة : ٣٧٨

المقتدر (الخليفة) : ١٠٥ ، ٢٠٠

القمي : ١١٨ - ١٢١ ، ١٣٣ ، ١٣٧ ، ١٤٢ ، ١٥٤ ، ١٥٥ ، ١٥٨ ، ٢٠٢ ، ٢٠٥ ،
٢٠٦ ، ٢٠٧ ، ٢٠٨ ، ٢٠٩ ، ٢١٤ ، ٢١٥ ، ٢١٦ ، ٢١٧ ، ٢٩٠ ، ٢٩٨ ،

٣٢١ ، ٣٤١ ، ٤٦٤

المنع الخرساني - هاشم بن حكيم أوطاء بن حكيم : ٢٠٧ ، ٢٠٨ ، ٢١٠
القداد بن الأسود : ٤٠٩

القريري : ١٩٨ ، ٣٧٥

الكي - أبو طالب : ٢٩٤ ، ٢٩٥ ، ٢٩٦ ، ٤٣٨ ، ٤٣٩ ،
المطلي - أبو الحسن : ٢٤٣ ، ٢٦٧ ، ٢٨٩ ، ٣٠٢ ، ٣٢٢ ، ٣٣٥ ، ٣٣٦ ، ٣٣٧ ، ٣٤٠ ،
٣٤١ ، ٣٤٢ ، ٣٤٧ ، ٣٤٩ ، ٣٥٠ ، ٣٥١ ، ٣٥٢ ، ٣٧٧ ، ٣٨٤ ، ٤٠٤

٤١٧ ، ٤١٨ ، ٤٤٣ ، ٤٤٦

التصور المباسي - أبو جعفر (الخليفة) : ١٠٣

المهدي المنتظر : ٢١٢

المهدي (الخليفة) : ٢٠١ ، ٢٠٨ ، ٢٠٩ ، ٤١٧ ، ٥٠٤

المهدي - (انظر : بشر المريس)

(ل)

الناشي* (أبو العباس) : ٢٠١

النبي - محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم (انظر : محمد صلى الله عليه وسلم)

النحوي - (انظر : يحيى)

النسي : ٤١٧ ، ٤٤٧

النشار - (انظر : دكتور علي ساي)

النضر بن الحارث (ابن عم النبي) : ١٠٣

النظام - (انظر : إبراهيم بن سيار)

التونجي : ١٤١ ، ٢٤٣ ، ٢٨٦ ، ٣٧٩

(هـ)

الهجيمي - (انظر : أحمد)

الهروري الأنصاري : ٢٨٤ ، ٣١٢ ، ٣٦٧ ، ٣٦٨ ، ٣٦٩

الهمداني - (انظر : القاضي عبد الجبار)

(الر)

الواسطی - أبو بكر : ۲۹۶

الوراق - (انظر : أبو عيسى)

الولید بن عبد الملك : ۲۰۰ ، ۳۲۶ ، ۴۰۱

(الي)

اليقوب : ۱۳۴ ، ۱۵۸ ، ۱۶۱ ، ۱۶۸ ، ۲۰۶ ، ۲۰۷ ، ۳۸۷

اليان بن الرباب : ۲۳۸

الياني - (انظر : طائوس)

(ا.ا)

إمام الحرمين - أبو المعالي الجويني : ۱۸۴ ، ۲۶۵ ، ۲۷۳ ، ۲۷۷ ، ۲۷۹ ، ۲۸۴ ، ۳۱۱

۳۵۸ ، ۳۷۱ ، ۴۱۵

أمونيس ساكاس : ۱۲۹ ، ۱۸۵ ، ۲۱۵

(ا.ز)

أبادقليس : ۱۴۱ ، ۱۴۲ ، ۱۴۳ ، ۱۴۴ ، ۱۴۵ ، ۱۴۷ ، ۱۴۸ ، ۱۴۹ ، ۱۵۰ ، ۱۵۱

۱۵۲ ، ۱۵۳ ، ۱۵۴ ، ۱۵۵ ، ۱۵۶

أنكساغوراس : ۱۵۶ ، ۱۵۷ ، ۱۵۸ ، ۱۵۹ ، ۱۶۰ ، ۱۶۳ ، ۱۶۴ ، ۱۶۵

أنكساندريس : ۱۱۹ ، ۱۲۰ ، ۱۲۱ ، ۱۲۲

أنكسانس : ۱۲۰ ، ۱۲۱ ، ۱۲۲ ، ۱۲۳

(ا.ا)

أهرن : ۱۰۴

(ا.و)

أوريجانوس : ۲۱۱

(ا)

أيوب - (انظر : الرهاوى ، السخيانى)

(ب)

(با)

بابك (الحسن أو الحسين) الخمرى : ٢٠٨ ، ٢٠٩ ، ٢١٠
 بارونديس : ١٣٢ ، ١٣٣ ، ١٣٤ ، ١٣٥ ، ١٤٤ ، ١٤٧
 باسيليس (القنوى) : ١٨٨
 بارصيلة - (انظر : اصطفى)

(ب)

بئر : ٥٣

(بد)

بدوى - الدكتور عبد الرحمن : ١١٢ ، ١٧٥ ، ١٨١ ، ١٨٣

(بر)

برغوث : ٣٦٣ ، ٤١٦
 برقليلس : ١٨٢ ، ١٨٣ ، ٢٠٧
 برهان الدين الحلى : ٣٨٣
 بروتاغوراس : ١٦٣
 بروشفيك - (انظر : روبرت)
 برينزل : ٤٧٤

(بش)

بشار بن برد (الشاعر) : ١٤٠ ، ٢٠١ ، ٢٠٥ ، ٣٨٢ ، ٣٨٥ ، ٤٢٩
 بشر بن غياث المريسي (الفقيه) : ٢٤٦ ، ٣٦٥ ، ٣٦٦

بشر بن المصنم : ٣٢٥ ، ٣٦٢ ، ٣٨٤ ، ٤١٠ ، ٤١٧ ، ٤٥١ ، ٤٨٠ ، ٥٠٤

بشر بن الوليد : ٢٣٧

بشر بن خالد : ٤٠٥

بشر بن سعيد : ٣٨٤ ، ٤٠٦ ، ٤١٠ ، ٤١٧

(بك)

بكر بن عبد الأعلى : ٤٠٥

بكير بن ماهان الداعي البلياسي : ٢٠٥

(بن)

بنان بن سمعان : ٣٣٠

(ب)

بهيا بن يوسف : ٨٤ ، ٨٥ ، ٨٦ ، ٨٧

(بو)

بوحاف (بوذا) : ٢١٧ ، ٢٢٠

بوطيوس : ٩٧

بولس الأجانيطي : ١٠٤

بولس الشمشاطي : ٩٧

(بـ)

بيرون (الفيلسوف) : ١٦٢

بيكر : ٢١٠

بيكون - روجر : ٣٨ ، ٤٤

بيكون - فرنسيس : ٣٧ ، ٤٤

بيلاجيوس : ٣٢٤ ، ٤٠٨

بينيس : ٢١٦ ، ٢١٧ ، ٤٧٤

(ت)

توما الأكويني : ٨١
 تيودور أبوقرة - (انظر : يحيى)

(ث)

ثابت بن قرة الحراني : ١٠٧
 ثالث بن مالس (طاليس) (انظر : طاليس)
 ثمامة بن أشرس : ٣٢٥ ، ٣٦٢ ، ٣٦٣
 ثيودوسيوس : ١٠٥
 ثيوفرسطس : ١٧٤

(ج)

جابر بن حيان : ١١٨ ، ١٥٣ ، ١٧٦ ، ٢٨٩ ، ٤٠٠
 جالينوس : ١٠٤ ، ١٦٥ ، ١٦٧ ، ١٦٨ ، ١٧١ ، ١٧٩
 جاراقة - (انظر : الزغشري - زملي)
 جبير بن مطعم : ٢٨٨
 جرير بن حازم : ٤٢٩
 جعفر - الإمام جعفر بن محمد الصادق : ٢١١ ، ٢٤١ ، ٢٤٥ ، ٢٨٦ ، ٣٩٣ ، ٣٩٤ ،
 ٤١٥ ، ٣٩٦
 جعفر بن حرب : ٤١٠ ، ٤١٧ ، ٥١٢
 جعفر بن مبشر : ٤١٠
 جعفر بن يحيى البرمكي : ٤٨٥
 جمال الدين القاسمي : ٣٢٣ ، ٣٢٤ ، ٣٣٥
 جوتيه : ٥٠ ، ٥١ ، ٥٢
 جولد تسيهر : ٦٧ ، ٧١ ، ٨٠ ، ١١٢ ، ٢٤٢ ، ٢٨٦
 جون استرلوت ميل : ٣٧ ، ٣٩ ، ٤٠ ، ٤١ ، ٤٢ ، ٤٣
 جرن فيلويون - (انظر : يحيى التحيوي)
 جهور بن مرار (قائد للتصور) : ٢٠٧

(ح)

- حاتم بن هرثة بن أعين : ٣٨٧
 حازم بن خزيمة التميمي (قائد المصو) : ٢٠٧
 حجر بن عمرو الكندي - (انظر : الكندي)
 حفص بن القوام : ٤٠٥
 حفص بن سالم : ٣٦١ ، ٣٨٣ ، ٣٨٧ ، ٣٩١ ، ٤٠٥
 حفص القرط : ٢٣٥ ، ٣٦٣
 حسين النجار : ٣٦٢
 حماد بن أبي حنيفة : ٢٤٢
 حماد بن سلمة : ٤١١
 حماد عجرد : ٢٠١
 حمدان بن الأشعث (حمدان قوط) : ٢٠٥ ، ٢١٣
 حميد الدين الكرمانى : ٢١١
 حنين بن إسحق : ١٠٤ ، ١٠٧ ، ١٢٠ ، ١٤٨ ، ١٧٠

(خ)

- خالد بن الوليد : ١٩٩
 خالد بن عبد الله القسرى : ٢٠٠ ، ٣٣٠ ، ٣٣١ ، ٣٤٢ ، ٣٩٤
 خالد بن صفوان : ٣٨٤ ، ٤٠٥
 خالد بن يزيد : ١٠٩
 خلدش - عمار بن بليل (انظر : عمار)
 خوسبى - (انظر : كوسبى)
 خزيمة (امرأة مزدك) : ٢٠٥
 خسرو الأزرقان : ٢٠٠
 خشيش بن أصرم : ٢٩١ ، ٢٩٢ ، ٣٣٤ ، ٣٣٥ ، ٣٤٧ ، ٣٤٨ ، ٣٥١

(د)

- داود - (انظر : الأصهباني ، الجولاني ، الجواهري ، ابن أبي هند)

داود (النبي) : ۱۴۱ ، ۱۴۲

داود بن علی : ۲۳۸

داود الظاهري : ۵۰۲

ديبور : ۲۱۰ ، ۴۶۹ ، ۴۸۴ ، ۵۱۱

ديصان : ۱۹۴ ، ۲۰۱

ديعقريطس (ديعقراط) : ۱۴۰ ، ۱۴۵ ، ۱۶۰ ، ۱۶۱ ، ۱۶۲ ، ۱۶۸ ، ۱۶۹ ، ۱۷۰ ،

۴۰۷ ، ۴۷۱ ، ۴۷۳ ، ۴۷۴

ديوجانس القيليوني : ۱۱۹

ديوجانس الكلبي : ۱۸۱

(د)

ذيعقراط — (انظر : ديعقريطس)

(ر)

رقية بن مصقلة : ۲۸۸

روبرت بروشفيك : ۳۸

روجر — (انظر : ييكون)

(روزية — انظر : ابن المقفع)

ريتر : ۲۷۷

رينان — (انظر : أرنت)

(ز)

زابالا : ۳۷

زرادشت : ۱۹۱ ، ۱۹۲ ، ۱۹۳ ، ۱۹۵

زاكواه : ۱۹۵

زرقان : ۲۱۶

زويغر : ۹۳

زهدي حسن جلاقه : ۴۲۹

زهير لأغري (انظر : الأغري)

زيد بن علي : ٢٣٦ ، ٢٤٥ ، ٣٩٤ ، ٣٩٦ ، ٤١٤ ، ٤١٥
 زينون : ١٣٢ ، ١٣٣ ، ١٣٤ ، ١٣٥ ، ١٤٥ ، ١٥٣ ، ١٧٢ ، ١٧٤

(س)

سانتلاتا : ١١١
 ستين : ٤٨٤
 ساويرس سيوخت : ٩٧
 سرجيوس الرأس عيني : ١٠٤ ، ١٠٦
 سعد بن مالك : ٣٧٩
 سعدة بن يوسف القيوي : ٨٧ ، ٨٣ ، ٨٦
 سيفان - (انظر : الثوري ، ابن حبيب ، ابن سخيئان : ابن عينة)
 سقراط : ١١١ ، ١٣٦ ، ١٣٩ ، ١٤١ ، ١٤٢ ، ١٤٣ ، ١٦٤ ، ١٦٥ ، ١٩٣
 سكستون أميريغوس : ١٧٩
 سلم - (انظر : المازني ، الحاسر ، الرنجي)
 سلمون بن جبريل : ١٤٣
 سليمان بن داود (عليهما السلام) : ٢٠٠
 سمعان السامري : ١٨٨
 سنباذ الخوصي : ٢٠٧
 سهل بن عبد الله - (انظر : التستري)
 سولون : ٢١٤
 سيجمور - أبو الحسن أحمد إبراهيم : ٢٩٨

(ش)

شايور بن أزدشير : ١٩٥
 شيب بن شبة : ٣٨٤ ، ٤٠٠
 شروين : ٢٠٩
 شريح : ٤١١

شمعون الراهب (طوبه الطيب) : ١٠٦ ، ١٩٥

شيث (النبي) : ٢٠٨

شيلي : ١٨٩

(ص)

صاعد الأنلسي : ١٠٩ ، ١٤٢

صالح (صاحب غيلان) : ٣٢٣ ، ٣٢٤

صالح بن عبد القدوس : ٢٠١ ، ٤٢٩ ، ٤٤٨ ، ٤٥١

صالح بن عمرو : ٤٠٥

صالحه بن الحسين : ٢٨٠

(ض)

ضرار بن عمرو : ٢٣٤ ، ٣٦٢ ، ٣٦٣

(ط)

طاش كبرى زاده : ٣١٧ ، ٣١٨ ، ٣٢٠ ، ٣٢١ ، ٣٢٢ ، ٣٧٥ ، ٣٨٢ ، ٣٨٣ ، ٣٨٤ ،

٣٩٣ ، ٣٩٩ ، ٤٠٠ ، ٤٨٤

طاليس (ثالث بن مالن) : ١١٤ ، ١١٥ ، ١١٦ ، ١١٧ ، ١١٨ ، ١١٩

طلحة بن زيد : ٤٠٥

طمهورث : ٢١٧

طيافس الأول الجليلي : ١٠٦

(ع)

عالم بن حنيفة (نبي عامر) : ١٩٩

عباد بن سليمان الضميري : ٢٦٦ ، ٢٦٧ ، ٤١٠ ، ٤٥١

عبادة بن الحارث (ابن التلوحة) : ٢٠١

عبادة بن الصامت : ٤٠٩

(عبد)

عبد الحق - (انظر ابن سمين)

عبد الجبار الغملاني - (انظر : القاضي عبد الجبار)

عبد الرحمن بدوي - الدكتور : ١٠٣ ، ١٥٢

عبد الرحمن بن برة : ٤٠٥

عبد الكريم بن أبي العرجاء : ٢٠١

(عبد الله)

عبد الله المليك : ٣٥٤

عبد الله بن الحارث : ٣٨٣

عبد الله بن الزبير : ٢٣١

عبد الله بن المقفع الخطيب القارسي : ١٠٩

عبد الله بن سبأ : ٦٨ ، ٦٩ ، ٧٨ ، ٤١٠

عبد الله بن سعيد - (انظر : ابن كلاب)

عبد الله بن صبيح : ٢٤٥

عبد الله بن عمر بن الخطاب : ٢٤٤ ، ٢٨٥ ، ٣٢٠ ، ٣٧٤ ، ٣٧٨ ، ٣٧٩ ، ٣٨٢ ، ٤١١ ،

٤١٢ ، ٤١٥

عبد الله بن عمرو بن العاص : ٦٩

عبد الله بن عمر بن عبد العزيز : ٣٨٤

عبد الله بن مسعود : ١٩٩ ، ٣٤١ ، ٤٠٨ ، ٤١١ ، ٤١٢ ، ٤١٣

عبد الله بن ميمون القشاح : ٢١٥

...

عبد الملك بن أبيجر - (انظر : الكتاني)

عبد الملك بن مروان (الخليفة) : ٢٨٩

عبد الوهاب بن سعيد : ٤٠١

عبد الوهاب النعوصي (قائد الحمرة) : ٢٠٦

(عبد)

عبد بن خالد (الطويل) : ٢٨٤ ، ٤٠٤ ، ٤٠٥ ، ٤٠٦ ، ٤١٠ ، ٤٤٤

عثمان بن الحكم : ٤٠٥

عثمان بن سعيد اللاربي : ٣٦٥

عثمان بن عفان : (أمير المؤمنين) ٧ : ٢٠١ ، ٢٢٧ ، ٢٢٨ ، ٢٢٩ ، ٢٦٣ ، ٣١٨ ، ٣٢١ ،

٣٧٧ ، ٣٩٤ ، ٤١١ ، ٤١٢

عثمان بن مسلم التقي : ٢٣٤

عثمان بن نهيك : ٢٠٧

(عر)

عراة بن يربوع بن مالك : ٢٩٩

(عط)

عطاء بن حكيم (أو هاشم بن حكيم) - انظر : المقنع

عطاء بن يسار : ٣١٨ ، ٣٢٤ ، ٤٠٧

(عا)

عاقمة : ٤١١ ، ٤١٣

(على)

على بن أبي طالب (أمير المؤمنين) : ١٦٥ ، ٢٠٨ ، ٢٢٨ ، ٢٢٩ ، ٢٣٢ ، ٢٣٣ ، ٢٤٤ ،

٢٤٥ ، ٢٤٦ ، ٢٨٦ ، ٣١٦ ، ٣٧٧ ، ٣٩٤ ، ٣٩٨ ، ٤٠٩ ، ٤١٠ ، ٤١١ ،

٤١٢ ، ٤١٣ ، ٤١٤

على بن الخليل : ٢٠١

على سائ النشار (الذكور) : ١٠٧ ، ١٢٢ ، ١٤٠ ، ١٤١ ، ١٥٣ ، ١٦٢ ، ١٦٤ ، ١٦٦ ،

٣٩٥ ، ٤٨٣

(عه)

عمار بن بديل (خنداش الداعي العباسي) : ٢٠٥

عمار بن ياسر : ٦٨ ، ٤١٠

(عمر)

عمر بن الخطاب (أمير المؤمنين) : ٦٩ ، ١٠٣ ، ١٩٩ ، ٢٢٩ ، ٢٤٥ ، ٢٦٣ ، ٢٨٥ ،

٣٩٤ ، ٤١٠ ، ٤١١ ، ٤١٢

عمر بن عبد العزيز : ١٠٥ ، ٢٤٤ ، ٢٤٥ ، ٢٧٢ ، ٣٧٣ ، ٣٧٧ ، ٤٠١

(عمرو)

عمرو الباهلي : ٣٨٦

عمرو المقصوص : ٣٢١

عمرو بن الماص : ١٠٣ ، ١٠٤

عمرو بن عبيد - أبو عبيد عمرو بن عبد البصري : ٢١٠ ، ٢٣٥ ، ٢٣٧ ، ٢٤٠ ، ٢٥٠ ،

٣٢٠ ، ٣٢٧ ، ٣٥٩ ، ٣٦٣ ، ٣٦٤ ، ٣٧٣ ، ٣٧٤ ، ٣٧٥ ، ٣٧٩ ، ٣٨٦ ،

٣٨٧ ، ٣٩٠ ، ٣٩١ ، ٣٩٩ ، ٤٠٠ ، ٤٠١ ، ٤٠٢ ، ٤٠٣ ، ٤٠٤ ، ٤٠٥ ،

٤٠٧ ، ٤٠٨ ، ٤٠٩ ، ٤١٠ ، ٤١١ ، ٤١٨ ، ٤٢٩

عمرو بن قيس الماصر : ٢٤٣

عمرو بن حوشب : ٤٠٥

(عن)

عنان بن حاد : ٨١

عندراموس : ٣٧

(عيسى)

عيسى بن مريم (المسيح عليه السلام) : ٣٠ ، ٣٣ ، ٥٣ ، ٧٥ ، ٨٩ ، ٩٠ ، ٩١ ، ٩٢ ،

٩٤ ، ٩٥ ، ٩٦ ، ٩٧ ، ٩٨ ، ٩٩ ، ١٨٧ ، ١٨٨ ، ١٩١ ، ١٩٢ ، ١٩٣ ،

١٩٥ ، ١٩٦ ، ٢٠٨ ، ٢٦٠ ، ٢٦٦ ، ٢٧١ ، ٢٦٨

(غ)

غورغياس (القسطنطين) : ١٦٣

غيلان التمشقي (أبو مروان بن مسلم البجلي أوثقيل) : ٢٣٠ ، ٣١٥ ، ٣١٩ ، ٣٢٠ ،

٣٢١ ، ٣٢٢ ، ٣٢٣ ، ٣٢٤ ، ٣٢٥ ، ٣٢٦ ، ٣٣١ ، ٣٦٠ ، ٣٦٢ ، ٣٨٣ ،

٣٩١ ، ٣٩٣ ، ٤٠٧ ، ٤١٣

(ف)

فاطمة الخرومية (بنت أبي مسلم الخراساني) : ٢٠٨ ، ٢٠٧ ،

فالتينوس (الفتوصي) : ١٨٨

فرعون : ٢٣٨ ، ٣٥٧

فلوطرخس : ١١٨ ، ١١٩ - ١٢٠ - ١٢٣ - ١٢٤ ، ١٣٢ ، ١٣٣ ، ١٣٥ ، ١٣٧ ، ١٣٨ ،

١٥١ ، ١٥٢ ، ١٥٣ ، ١٥٤ ، ١٥٥ ، ١٥٧ ، ١٥٨ ، ١٥٩ ، ١٦١ ، ١٦٨ ،

١٦٩ ، ١٧٣ ، ١٧٤ ، ١٧٨

فورفورويس : ١١٤

فولوس (بولس) : ٩٥

فون كرامر : ٤٣٦

فيثاغورس : ٧٥ ، ١١٩ ، ١٢٣ ، ١٢٤ ، ١٢٦ ، ١٢٧ ، ١٢٨ ، ١٣٩

فيروز بن قاطمة بنت أبي مسلم : ١٤٢ ، ١٤٣ ، ١٤٥ ، ١٥٣ ، ١٦٤ ، ٢٠٧

فيلا لوس : ١٢٤

فيلوبين - جون - (انظر : يحيى النحوي)

فيلون : ٧٤ - ٧٥ - ٧٦ - ٧٨ - ١٨٨ - ١٨٩

(ق)

قباذ بن فيروز : ١٩٧

قتادة بن دعامة السدوسي : ٣٧٥ - ٣٩١

قدامة بن جعفر : ١٩٩

قسطن بن لوقا البعلبي : ١٠٧

قاويطرة (الملكة) : ١٠٥

قيس بن عاصم : ٤٠٥

(ك)

كارلو القونسو نيلينو - (انظر : نيلينو)

كرسيس (كرزب كرميب - خرميس) : ١٧١ ، ١٧٢ ، ١٧٦

كعب الأحبار : ٦٩ ، ٧٨

كلودينار : ٣٧

كلياذخوس : ٧٥

كهمس بن الحسن : ٢٨٧ ، ٢٨٩ ، ٢٩١ ، ٢٩٣

كيساسب بن مرسب (الملك) : ١٩٢

كيومرث : ١٩٠

(ل)

لاشيليه : ٣٧

لافيجري : ٩٣

لالاند - أندريا : ٣٧ ، ٣٨

لامس : ٩٣

ليد بن أحصم : ٣٣٠

لقمان الحكيم : ١٤١ ، ١٤٢

لوقيوس : ١٦٠ ، ٤٧٣

لوكلير : ١٠٩

ليترخ : ٤٧٧

(م)

ماخ : ٣٧

ماربطرس : ٩٥

مازايار : ٢٠٩

ماسينيون : ٢٩٦

ماكس مايرهوف : ١٠٣ ، ١٠٤ ، ١٠٥ ، ١٠٦ ، ١٠٧ ، ١٣٠ ، ١٣١

مالس (مليسوس) : ١٣٢ ، ١٣٣ ، ١٣٥ ، ١٥٣

مالك بن أنس : ١٨٣ ، ٢٤٣ ، ٢٤٤ ، ٢٦٣ ، ٢٧٦ ، ٢٨٦ ، ٢٨٣ ، ٤٠٦

ماني بن فاتك : ١٩٤ ، ١٩٥ ، ١٩٦ ، ٢٠١ ، ٢٠٣

مقي بن يونس - أبو بشر : ١٠٥

مجاهد بن جبر المكي (القسري) : ٢٨٩ ، ٢٩٢

(محمد)

محمد (النبي) رسول الله ، صلى الله عليه وسلم : ٣١ ، ٣٣ ، ٥٥ ، ٦٠ ، ٦٢ ، ٦٤ ، ٦٥ -
 ٦٦ ، ٨٤ ، ٩١ ، ٩٢ ، ٩٦ ، ١١٢ ، ١١٣ ، ١٦٥ ، ١٨٥ ، ١٩٨ ، ١٩٩ -
 ٢٠٨ ، ٢٠٩ ، ٢١١ ، ٢٢٧ ، ٢٢٨ ، ٢٢٩ ، ٢٣٨ ، ٢٥٥ ، ٢٥٦ ، ٢٥٨ -
 ٢٥٧ ، ٢٦٢ ، ٢٦٣ ، ٢٨٥ ، ٢٨٦ ، ٢٨٧ ، ٢٨٨ ، ٢٩٢ ، ٣٠٩ ، ٣١٠ -
 ٣١٨ ، ٣٢٢ ، ٣٢٥ ، ٣٣٠ ، ٣٣١ ، ٣٤٤ ، ٣٤٨ ، ٣٥٠ ، ٣٥١ ، ٣٥٦ -
 ٣٥٧ ، ٣٥٨ ، ٣٧٠ ، ٣٧٩ ، ٣٨٩ ، ٣٩٠ ، ٣٩٣ ، ٣٩٨ ، ٤٠٥ ، ٤٠٨ -
 ٤٠٩ ، ٤١٠ ، ٤١٤ ، ٤٤٧ ، ٥١٤

محمد الباقر : ٢٣٤

محمد بن أبي بكر : ٦٨ - ٨٣

محمد بن أبي حنيفة : ٦٨

محمد بن الأشعث : ٣١٩

محمد بن الحنفية : ٢٠٨ ، ٢٢٩ ، ٢٣٠ ، ٢٣١ ، ٢٣٢ ، ٢٣٥ ، ٢٨١ ، ٢٨٢ ، ٤٠٩

محمد بن الهيصم : ٢٩٧ ، ٢٩٨ ، ٣٠٠ ، ٣٠٤ ، ٣٥٥

محمد بن زاهد الكوثري - (انظر : الكوثري)

محمد بن سليمان (والي الكوفة) : ٢٠١

محمد بن شجاع الثلجي : ٢٧٤

محمد بن عبد الملك الريات (المازني) : ٢٠١

محمد بن علي (الإمام العباسي) : ٢٠٥ ، ٢٠٦

محمد بن عبد الله بن عباس انظر : ابن عباس -

محمد بن عبد الله الجبلي الصوفي الباطني (ابن مسرة) : ٨٦ ، ١٤٢ ، ١٤٣ ، ١٥٥

محمد بن كرام : ٢٩٦ ، ٢٩٧ ، ٢٩٨ ، ٢٩٩ ، ٣٠٠ ، ٣٠١ ، ٣٠٣ ، ٣٣٩ ، ٣٤٠

محمد بن مالك بن أبي القضاائل الحمادي الياني : ٢١٠

محمد أبو زهرة (الشيخ) : ٢٣٧ ، ٢٤١

محمد جابر عبد المال (الدكتور) : ١٩٩ ، ٢٠٣

(محمود)

محمود الخضيرى : ١٦٥ ، ٥٠٩ ، ٥١٠

محمود بن إسماعيل بن خزيمه : ٢٨٠

محمد بن سبكتكين : ٢٩٧ - ٢٩٨

• • •

محيي الدين بن عربي : ١٨٩ - ٢١١ - ٢٩٦ - ٢٩٩ ، ٣٥٤

• • •

مذكور (الدكتور إبراهيم بيوي) : ٣٨

• • •

مرفيوز : ١٨٨ - ١٩٤ - ٢٠١

مروان الجملي : ٣٢٨

مروان بن محمد : ٣٢٨ - ٣٣٠

مريم العبداء ٩٥ - ٩٦

• • •

مزدك : ١١٧ - ٢٠٣ ، ٢٠٥

• • •

مسلم بن خالد الزنجي : ٤٠٦

مسيلة الكتاب : ١٩٩

• • •

مصطفى عبد الرازق (الشيخ) : ٣٨ - ٤٦

• • •

مضر (الحشوي) : ٢٨٧ - ٢٩٠ ، ٢٩١ ، ٢٩٣

• • •

مطيع بن ابراس : ٢٠١

• • •

معاوية بن أبي سفيان : ٢٢٨ - ٢٢٩ ، ٢٣١ ، ٢٨٦ ، ٣١٨ - ٣٧٨ ، ٣٧٩

معاوية الثاني : ٣٢١

معبد الجهمي : ٢٣٢ ، ٢٤٤ ، ٣١٧ ، ٣١٨ ، ٣١٩ ، ٣٢٠ ، ٣٢١ ، ٣٢٤ ، ٣٣٤

٣٧٣ - ٣٨٢ - ٣٨٣ - ٣٩٢ - ٣٩٣ - ٤٠٧

معمر بن عباد السلمي : ٢٢٠ ، ٥٠٤ ، ٥٠٥ ، ٥٠٦ ، ٥٠٧ ، ٥٠٨ ، ٥٠٩ ، ٥١٠

٥١١ - ٥١٢ - ٥١٣ ، ٥١٤ ، ٥١٥ ، ٥١٦ ، ٥١٧

• • •

مقاتل بن سليمان : ١٧٣ ، ٢٣٥ ، ٢٤١ ، ٢٧٢ ، ٢٨٩ ، ٢٩٠ ، ٢٩١ ، ٢٩٧ ، ٣٣٤ ،
 ٣٣٦ ، ٣٣٧ ، ٣٣٩ ، ٣٤٠ ، ٣٤٧ ، ٣٤٨ ، ٣٥٤ ، ٣٥٨ ، ٣٩١ ، ٣٩٢ ،
 ٤٠٨ ، ٤٢٢ ، ٤٢٣

• • •

مكدونالد : ٤٧٧ ، ٤٨٤

مكحول : ٣٢٥ ، ٣٩١

• • •

مليسون — (انظر : مالمس)

• • •

مودراتس القادي : ١٢٥

• • •

موسى (النبي) : ٦٥ ، ٦٦ ، ٦٧ ، ٦٨ ، ٧٦ ، ٨١ ، ٨٩ ، ٩١ ، ٢٠٨ ، ٢٣٨ ،
 ٢٥٥ ، ٢٥٦ ، ٢٥٩ ، ٢٧٧ ، ٢٣١ ، ٢٣٩ ، ٣٥٥

موسى الهادي (الخليفة) : ٢٠٢

موسى بن المهدي (الخليفة) : ٢٠١

موسى بن ميون : ٨٢ ، ٨٧ ، ١٦١ ، ٤٧٤

مونك : ٧١ ، ٧٢ ، ٧٧ ، ٧٨ ، ٨٠ ، ٨٤ ، ١٦١ ، ٤٧٧

ميون بن ديبان (أبو شاكرا البيصاني) : ٢٠٤

(ن)

ناصر الدين شاه : ١٩٣

نسطور : ٩٦ ، ٩٧

نصر بن هرمزد السمرقندي (المازني) : ٢٠٠

نلينو : كارلو القونسو : ١٠٩ ، ٣٧٦ ، ٣٧٧ ، ٣٨٧ ، ٣٨٨ ، ٣٩١ ، ٣٩٢ ، ٤٣٦

نوح (النبي) : ٢٠٨ ، ٢٦٠

نيبرج : ٢١٠ ، ٤٢٩ ، ٤٣٠

نيقوماخوس الجيراسي : ١٢٥

نيقوماخوس القيشاغوري : ١٢٥

(ه)

هاران بن ترح (أخو إبراهيم عليه السلام) : ٧١٣

هارون (أخو موسى عليه السلام) : ٦٨ ، ٩١

هارون - (انظر : الرشيد الخليفة)

هاسداي كرسكاي : ٧٩

هياسوس (أباسوس) : ١٣٧

هائم بن حكيم - (انظر : المقنع)

هرشل : ٣٧

هرقليطس : ١٣٦ ، ١٣٧ ، ١٣٨ ، ١٣٩ ، ١٤٠ ، ١٤١ ، ١٤٧ ، ١٧٥ ،

هرمونيوس بن ديسان : ١٠٨ ، ١٩٤

هرمس : ١١٣ ، ١٢٩ ، ١٤٣ ، ٢١٤ ، ٢١٥

هشام بن الحكم : ١٠٨ ، ١٧٣ ، ١٩٤ ، ٢١١ ، ٢٧٤ ، ٢٩٩ ، ٣٦٢ ، ٤٢٢ ، ٤٨٥ ، ٥١٥

هشام بن عبد الملك (الخليفة) : ٣٢٣ ، ٣٢٤ ، ٣٢٧ ، ٣٣٠ ، ٣٣٤

هشام بن عمرو : ٥٠٤

...

هورفيتز : ٤٨٤ ، ٤٩٢ ، ٥٠٩

(و)

واصل بن عطاء : ٢٣٠ ، ٢٣٥ ، ٢٣٧ ، ٢٥٠ ، ٣٢٠ ، ٣٢٤ ، ٣٦١ ، ٣٦٢ ،

٣٧٣ ، ٣٧٤ ، ٣٧٥ ، ٣٧٦ ، ٣٧٩ ، ٣٨١ ، ٣٨٢ ، ٣٨٣ ، ٣٨٤ ، ٣٨٦ ،

٣٨٧ ، ٣٨٨ ، ٣٨٩ ، ٣٩٠ ، ٣٩١ ، ٣٩٢ ، ٣٩٣ ، ٣٩٤ ، ٣٩٥ ، ٣٩٦ ،

٣٩٧ ، ٣٩٨ ، ٣٩٩ ، ٤٠٢ ، ٤٠٣ ، ٤٠٤ ، ٤٠٥ ، ٤٠٧ ، ٤٠٨ ، ٤٠٩ ،

٤١٠ ، ٤١٤ ، ٤١٦ ، ٤١٧ ، ٤١٨ ، ٤١٩ ، ٤٢٠ ، ٤٢٩

وهب بن منبه : ٣٣٢

(ي)

يحيى أبوقرة - تيودور : ٤٠٨ ، ٤٢٩

يحيى (يوحنا) اللعشق : ٤٢٩

يحيى النحوى (فيلويون - الدبلى - البطريق) : ١٠٣ ، ١٧٩ ، ١٨٢ ، ١٨٣

يحيى بن خالد البرمكى : ٢٢٠ ، ٤٤٧

يحيى بن زبادة : ٢٠١

يحيى بن على - أبو زكريا : ٩٣ ، ١٠٥ ، ١١٧ ، ١٣٠ ، ١٣٣

يحيى بن معين : ٤٠٠

يزيد بن الوليد : ٣٢٦ ، ٣٢٧ ، ٤٠١

...

يعقوب بن إبراهيم : ٧٤

يعقوب البرذغانى : ٩٧

يقلعين بن موسى : ٢٠٢

(جو)

يوحنا الأباى : ١٠٤

يوحنا الإنجيلى : ٧٥ ، ١٨٨

يوحنا المشقى : ٩٣ ، ٣٢٤ ، ٤٠٨

يوحنا بن حيلان : ١١٠

يوحنا بن ماسويه : ١٠٧

يوسف كرم : ٧٤ ، ١٢٧ ، ٤٠

يونس الأسوارى : ٣٢٠

١٩٨١/٢٠٣٨	رقم الإيداع
ISBN ٩٧٧-٧٣٤١-٧٦-٨	الترقيم الدول

١/٨٠/١٧٦

طبع بمطابع دار المعارف (ج.م.ع.)

VI. 41/ .v



Bibliotheca Alexandrina



0405958

850